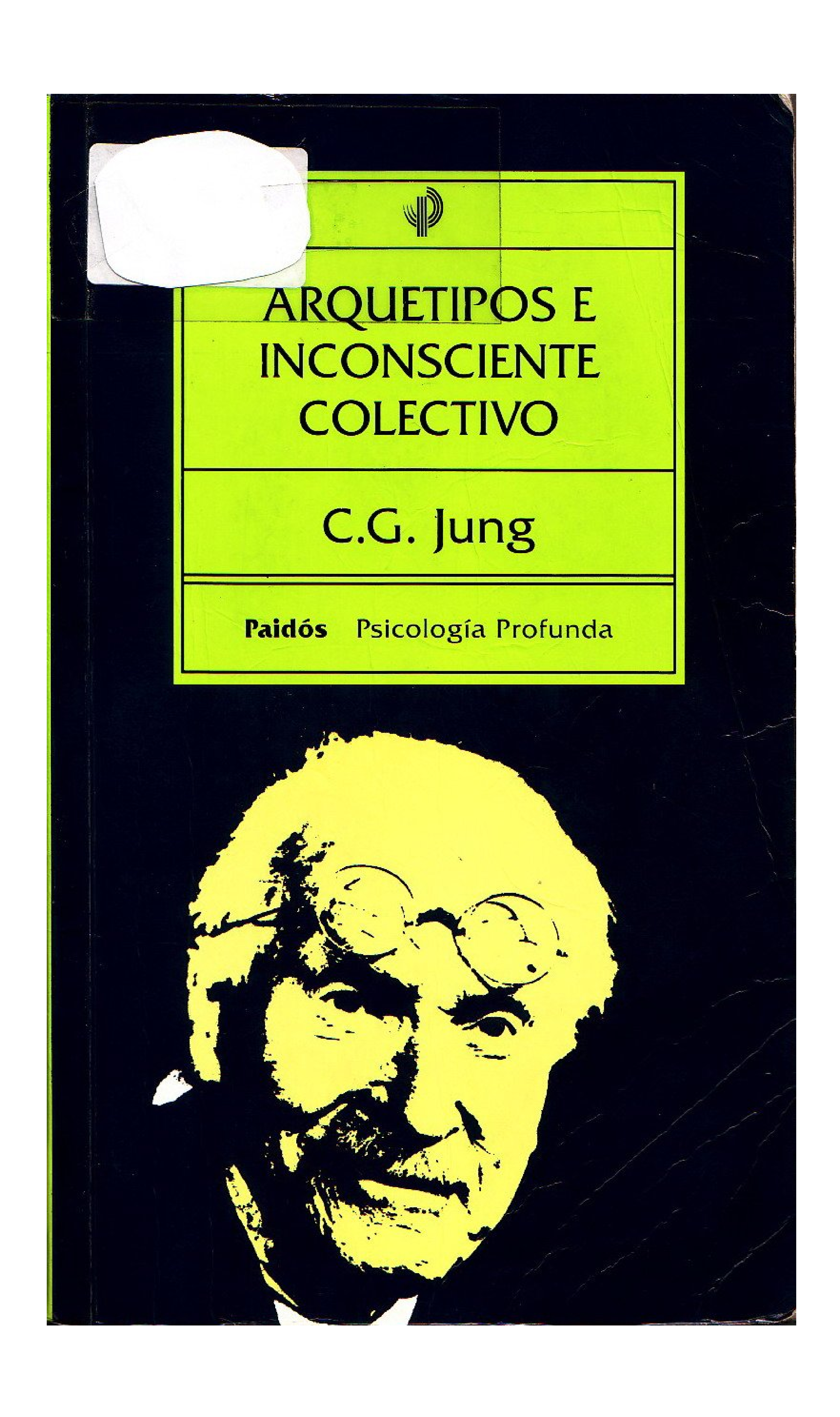

ARQUETIPOS E
INCONSCIENTE
COLECTIVO
C.G. Jung
Paidós Psicología Profunda

ARQUETIPOS E INCONSCIENTE COLECTIVO

Biblioteca de PSICOLOGÍA PROFUNDA
Últimos títulos publicados:

180. C. Bollas - *Ser un personaje*
181. M. Hekier y C. Miller - *Anorexia-Bulimia: deseo de nada*
182. L. J. Kaplan - *Perversiones femeninas*
185. J. E. Milmaniene - *El goce y la ley*
186. R. Rodulfo (comp.) - *Trastornos narcisistas no psicóticos*
190. O. F. Kernberg - *Relaciones amorosas*
191. F. Ulloa - *Novela clínica psicoa-nalítica*
192. M. Burin y E. Dio Bleichmar (comps.) - *Género, psicoanálisis, subjetividad*
193. H. Fiorini - *El psiquismo creador*
194. J. Benjamin - *Los lazos de amor*
195. D. Maldavsky - *Linajes abúlicos*
196. G. Baravalle y otros - *Manías, dudas y rituales*
197. J. D. Nasio - *Cómo trabaja un psicoanalista*
198. R. Zukerfeld - *Acto bulímico, cuerpo y tercera tópica*
199. V. Korman - *El oficio de analista*
200. J.-D. Nasio - *Los gritos del cuerpo*
202. J. Puget (comp.) - *La pareja*
204. E. Galende - *De un horizonte incierto*
205. A. Bauleo - *Psicoanálisis y grupalidad*
206. D. W. Winnicott - *Escritos de pediatría y psicoanálisis*
207. J. Puget e I. Berenstein - *Lo vincular*
208. D. W. Winnicott - *Reflexionando sobre los niños*
209. J. Benjamin - *Sujetos iguales, objetos de amor*
210. E. Dio Bleichmar - *La sexualidad femenina*
211. N. Bleichmar y C. L. de Bleichmar - *El psicoanálisis después de Freud*
212. M. Rodulfó y N. González - *La problemática del síntoma*
213. J. Puget (comp.) - *Psicoanálisis de pareja*
214. J. McDougall - *Las mil y una caras de Eros*
215. M. Burín e I. Meler - *Género y familia*
216. H. Chbani y M. Pérez-Sánchez - *Lo cotidiano y el inconsciente*
217. I. Vegh - *Hacia una clínica de lo real*
218. J. E. Milmaniene - *Extrañas parejas*
219. P. Verhaeghe - *¿Existe la mujer?*
220. R. Rodulfo - *Dibujos fuera del papel*
221. G. Lancelle (comp.) - *El self en la teoría y en la práctica*
222. M. Casas de Pereda - *En el camino de la simbolización*
223. P. Guyomard - *El deseo de ética*
224. B. Burgoyne y M. Sullivan - *Los diálogos sobre Klein-Lacan*
225. L. Hornstein - *Narcisismo*
226. M. Burin e I. Meler - *Varones*
227. F. Dolto - *Lo femenino*
228. J. E. García Badaracco - *Psicoanálisis multifamiliar*
229. J. Moizeszowicz y M. Moizeszowicz - *Psicofarmacología y territorio freudiano*
230. E. Braier (comp.) - *Gemelos*
231. I. Berenstein (comp.) - *Clínica familiar psicoanalítica*
232. I. Vegh - *El prójimo: enlaces y desenlaces del goce*
233. J. D. Nasio - *Los más famosos casos de psicosis*
234. I. Berenstein - *El sujeto y el otro: de la ausencia a la presencia*
235. N. Chodorow - *El poder de los sentimientos*
236. P. Verhaeghe - *El amor en los tiempos de la soledad*
237. C. Leiberman y N. Bleichmar - *Las perspectivas del psicoanálisis*
239. C. G. Jung - *Conflictos del alma infantil*

C. G. Jung

ARQUETIPOS E INCONSCIENTE COLECTIVO



Barcelona
Buenos Aires
México

Título original: *Von den Wurzeln des Bewusstseins*
(I. Über die Archetypen des kollektiven Unbewussten. II. Über den Archetypus mit besonderer Berücksichtigung des Animabegriffes. III. Die psychologischen Aspekte des Mutter-Archetypus. VII. Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen)

Publicado en alemán por Walter-Verlag A. G. Olten

Traducción de Miguel Murmis

ISBN: 84-7509-121-0
Depósito legal: B-5.451/2003

Impreso en Hurope, S. L.,
Lima, 3 - 08030 Barcelona

Impreso en España - Printed in Spain

INDICE

I

SOBRE LOS ARQUETIPOS DE LO INCONSCIENTE COLECTIVO[1]

La hipótesis de un inconsciente colectivo es uno de esos conceptos que chocan en un comienzo al público pero que pronto se convierten en ideas de uso corriente; como ejemplo de ello recordemos el concepto de inconsciente en general. Una vez que la idea filosófica de lo inconsciente, tal como se encuentra principalmente en C. G. Carus y E. von Hartmann, desapareció bajo la ola desbordante del materialismo sin dejar rastros considerables, poco a poco, y adoptando ahora otra forma, volvió a surgir dentro de la psicología médica de orientación científico-natural. En primer término fue una designación para el estado de los contenidos mentales olvidados o reprimidos. En Freud, lo inconsciente, aunque aparece ya —al menos metafóricamente— como sujeto actuante, no es sino el lugar de reunión de esos contenidos olvidados y reprimidos, y sólo a causa de éstos tiene una significación práctica. De acuerdo con ese enfoque, es por lo tanto de naturaleza exclusivamente personal,[2] aunque

[1] Aparecido originariamente en el *Eranos-Jahrbuch*, 1934, pág. 179 y sigs. El texto ha sido reelaborado.

[2] En trabajos posteriores, Freud estableció una diferenciación dentro de su enfoque: llamó "ello" a la psique instintiva, y su "superyó" designa la conciencia colectiva, en parte consciente para el individuo, en parte inconsciente (reprimida).

el mismo Freud había visto ya el carácter arcaico-mitológico de lo inconsciente.

Un estrato en cierta medida superficial de lo inconsciente es, sin duda, personal. Lo llamamos *inconsciente personal.* Pero ese estrato descansa sobre otro más profundo que no se origina en la experiencia y la adquisición personal, sino que es innato: lo llamado *inconsciente colectivo.* He elegido la expresión "colectivo" porque este inconsciente no es de naturaleza individual sino *universal,* es decir, que en contraste con la psique individual tiene contenidos y modos de comportamiento que son, *cum grano salis,* los mismos en todas partes y en todos los individuos. En otras palabras, es idéntico a sí mismo en todos los hombres y constituye así un fundamento anímico de naturaleza suprapersonal existente en todo hombre.

La existencia psíquica se reconoce sólo por la presencia de *contenidos conciencializables.* Por lo tanto, sólo cabe hablar de un inconsciente cuando es posible verificar la existencia de contenidos del mismo. Los contenidos de lo inconsciente personal son en lo fundamental los llamados *complejos de carga afectiva,* que forman parte de la intimidad de la vida anímica. En cambio, a los contenidos de lo inconsciente colectivo los denominamos *arquetipos.*

La expresión "arquetipo" se encuentra ya en Filón de Alejandría (*De Opif. mundi,* 69) en quien aparece referida a la *Imago Dei* en el hombre. Igualmente en Ireneo (*Adv. Haer.* 2, 7, 4), que dice: "*mundi fabricator non a semetipso fecit haec, sed de alienis archetypos transtulit*". En el *Corpus Hermeticum* (ed. Scott, 1924) Dios es llamado τὸ ἀρχέτυπον φῶς; Dionisio el Areopagita emplea la expresión a menudo, por ejemplo en *De Caelesti Hierarchia,* c. II, 4 (αἱ ἄϋλαι ἀρχετυπίαι), y también en *De Divinis Nominibus,* c. II, 6). En San Agustín no se encuentra la expresión "*archetypus*", pero al hablar de las ideas, dice en *De Div. Quaest.* 46: "*ideae, quae ipsae formatae non sunt... quae in divina intelligentia continentur*".[8]

[8] Análogamente es empleada la palabra "*archetypus*" por los alquimistas, así en *Hermetis Trismegisti tract. aur. (Theatr. Chem. 1613, IV, 718)*: "*Ut Deus omnen divinitatis suae thesaurum... in se tanquam archetypo absconditum... eodem modo Saturnus occulte corporum metallicorum simulachra in se circumferens...*" En Vigenerus (*Tract. de igne et sale. Theatr. Chem.,* 1661, VI, 3) el mundo es "*ad archetypi sui similitudinem factus*" y por eso es denominado "*magnus homo*" ("*homo maximus*" en Swedenborg).

Archetypus es una paráfrasis explicativa del εἶδος platónico. Esa denominación es útil y precisa pues indica que los contenidos inconscientes colectivos son tipos arcaicos o —mejor aún— primitivos. Sin dificultad también puede aplicarse a los contenidos inconscientes la expresión "*représentations collectives*", que Lévy-Bruhl usa para designar las figuras simbólicas de la cosmovisión primitiva, pues en principio se refiere casi a lo mismo. En las *doctrinas tribales* primitivas aparecen los arquetipos en una peculiar modificación. En verdad, aquí ya no son contenidos de lo inconsciente sino que se han transformado en fórmulas conscientes, que son transmitidas por la tradición, en general bajo la forma de la *doctrina secreta*, la cual es una expresión típica de la transmisión de contenidos colectivos originariamente procedentes de lo inconsciente.

Otra expresión muy conocida de los arquetipos es el *mito* y la *leyenda*. Pero también en este caso trátase de formas específicamente configuradas que se han transmitido a través de largos lapsos. Por lo tanto, el concepto "arquetipo" sólo indirectamente puede aplicarse a las representaciones colectivas, ya que en verdad designa contenidos psíquicos no sometidos aún a elaboración consciente alguna, y representa entonces un dato psíquico todavía inmediato. Como tal, el arquetipo difiere no poco de la formulación históricamente constituida o elaborada. Especialmente en estadios más elevados de las doctrinas secretas, los arquetipos aparecen en una forma que por lo general muestra de manera inconfundible el influjo de la elaboración consciente, que juzga y que valora. Su manifestación inmediata, en cambio, tal como se produce en los sueños y visiones, es mucho más individual, incomprensible o ingenua que, por ejemplo, en el mito. El arquetipo representa esencialmente un contenido inconsciente, que al concienciализarse y ser percibido cambia de acuerdo con cada conciencia individual en que surge.[4]

Hemos aclarado qué se entiende por "arquetipo" en relación con el mito, la doctrina secreta y la leyenda. Pero el tema se complica si intentamos examinar a fondo qué es *psicológicamente* un arquetipo. La investigación sobre los mitos se ha conformado

[4] Para ser exactos, debemos distinguir entre "arquetipo" y "representaciones arquetípicas". El arquetipo en sí representa un modelo hipotético, no intuible, como el patrón de comportamiento de la biología. Para este punto véase el capítulo IV de este libro.

hasta ahora con representaciones solares, lunares, meteorológicas, vegetales y con otras nociones auxiliares. Nadie ha entrado a considerar la idea de que los mitos son ante todo manifestaciones psíquicas que reflejan la naturaleza del alma. Poco le importa al primitivo una explicación objetiva de las cosas que percibe; tiene, en cambio, una imperiosa necesidad, o mejor dicho, su psique inconsciente tiene un impulso invencible que lo lleva a asimilar al acontecer psíquico todas las experiencias sensoriales externas. No le basta al primitivo con ver la salida y la puesta del sol, sino que esta observación exterior debe ser *al mismo tiempo un acontecer psíquico,* esto es, que el curso del sol debe representar el destino de un dios o de un héroe, el cual en realidad no vive sino en el alma del hombre. Todos los procesos naturales convertidos en mitos, como el verano y el invierno, las fases lunares, la época de las lluvias, etc., no son sino alegorías [5] de esas experiencias objetivas, o más bien expresiones simbólicas del íntimo e inconsciente drama del alma, cuya aprehensión se hace posible al proyectarlo, es decir, cuando aparece reflejado en los sucesos naturales. La proyección es hasta tal punto profunda que fueron necesarios varios siglos de cultura para separarla en cierta medida del objeto exterior. En el caso de la astrología, por ejemplo, se llegó a un absoluto rechazo y condena como herética de esta antiquísima "*scientia intuitiva*", porque no se consiguió establecer una separación entre la caracterología psicológica y las estrellas. Y quien sigue creyendo o vuelve a crer en la astrología cae casi siempre en la vieja creencia supersticiosa en el influjo de los astros, pese a que todo el que sea capaz de hacer un horóscopo debe saber que desde los días de Hiparco de Alejandría se ha mantenido el punto vernal en 0° de Aries, por lo cual todo horóscopo se basa en un zodíaco arbitrario, puesto que desde Hiparco el punto vernal, a causa de la precesión de los equinoccios, se ha corrido hasta el grado inicial de Piscis.

El hombre primitivo es de una subjetividad tan impresionante, que en realidad la primera presunción hubiera debido ser que existe una relación entre el mito y lo psíquico. Su conocimiento de la naturaleza es esencialmente lenguaje y revestimiento ex-

[5] Alegoría es una paráfrasis de un contenido consciente. Símbolo, en cambio, es la mejor expresión posible para un contenido inconsciente, sólo presentido pero aún desconocido.

terior del proceso psíquico inconsciente. Precisamente el hecho de que ese proceso sea inconsciente es lo que hizo que para explicar el mito se pensara en cualquier otra cosa antes que en el alma. Pues no se sabía que el alma contiene todas las imágenes de que han surgido los mitos y que nuestro inconsciente es un sujeto actuante y paciente, cuyo drama el hombre primitivo vuelve a encontrar en todos los grandes y pequeños procesos naturales.[6]

"En tu pecho están las estrellas de tu destino" dice Seni a Wallenstein. Bastaría entonces con conocer algo de ese misterio del corazón para responder a los interrogantes que han ocupado siempre a la astrología. Pero era muy poco lo que de todo eso se comprendía, y no me atrevo a afirmar que, en lo fundamental, la situación sea mejor en la actualidad.

La doctrina tribal es *sagrado-peligrosa.* Todas las doctrinas secretas tratan de aprehender el invisible acontecer psíquico, y todas reivindican para sí la autoridad más elevada. Lo que es verdad en el caso de esas doctrinas primitivas, es más verdadero aún en el caso de las religiones mundiales predominantes. Encierran un saber revelado primario y han expresado en imágenes magníficas los secretos del alma. Sus templos y escritos sagrados proclaman con la imagen y la palabra la doctrina de antiguo consagrada, accesible a todo corazón creyente, a toda visión sensible, a toda meditación exhaustiva. Pero también es cierto que cuanto más bella, más grandiosa, más completa es la imagen que se forma y se transmite, más lejos se aparta de la experiencia individual. Podemos penetrar en la imagen con el sentimiento y la sensibilidad, pero la experiencia primaria se ha perdido.

¿Por qué es la psicología la más joven de las ciencias empíricas? ¿Por qué lo inconsciente no se descubrió mucho antes ni se extrajo su tesoro de imágenes eternas? Sencillamente porque teníamos para todas las cosas del alma una fórmula religiosa mucho más bella y comprensiva que la experiencia directa. Si para muchos la concepción cristiana del mundo se desvanece, ahí están para suplirla los tesoros orientales llenos todavía de maravillas, que pueden alimentar por mucho tiempo el deseo de contemplación y de nuevas vestiduras. Además, esas imágenes

[6] Cf. Jung y Kerényi, *Einführung in das Wesen der Mythologie,* 1942.

—sean cristianas, budistas o cualquier otra cosa— son bellas, llenas de misterio y ricas en anticipaciones. Es verdad que cuanto más habituales son para nosotros tanto más las ha desgastado el uso frecuente y les ha dejado sólo la superficialidad trivial con su carácter paradójico casi sin sentido. El misterio del parto virginal o el de la consustanciación del Padre y el Hijo, o la Trinidad, que no es una tríada, ya no dan alas a la fantasía filosófica de nadie. Se han convertido en meros objetos de fe. Por eso no es sorprendente que la necesidad religiosa, la mente creyente y la especulación filosófica del europeo culto se sientan atraídos por los símbolos orientales, por las grandiosas concepciones índicas de la divinidad y los abismos de la filosofía taoísta china, del mismo modo que en otros tiempos el corazón y el espíritu del hombre antiguo fueron cautivados por la idea cristiana. Hay muchos que en un comienzo se entregan a la sugestión del símbolo cristiano, hasta que son envueltos por la neurosis kierkegaardiana o hasta que su relación con Dios, a causa del creciente empobrecimiento del simbolismo, se transforma en una insoportable y tensa relación yo-tú; entonces se rinden a la magia de la fresca foraneidad de los símbolos orientales. Esa rendición no es siempre necesariamente una derrota, sino que puede ser testimonio de la receptividad y la vitalidad de la sensibilidad religiosa. Algo similar se observa en los orientales cultos, que no pocas veces se sienten atraídos por el símbolo cristiano o por la ciencia, tan inadecuada para su espíritu oriental, y llegan incluso a desarrollar una envidiable comprensión en esos campos. El que alguien se rinda a esas imágenes eternas es una cosa normal. Para eso existen. Deben atraer, convencer, fascinar, dominar. Han sido creadas de la materia virgen de la revelación y reflejan la experiencia primera de la divinidad. Por eso abren al hombre al presentimiento de lo divino y al mismo tiempo lo ponen a cubierto frente a la experiencia inmediata de la divinidad. Estas imágenes hállanse integradas, muchas veces merced a un trabajo secular del espíritu humano, en un sistema de pensamientos ordenadores del mundo, y al mismo tiempo están representadas por una institución poderosa, extendida y de antiguo venerable, llamada Iglesia.

El ejemplo de un místico y solitario suizo, el recientemente canonizado hermano Niklaus von der Flüe, ilustra del mejor modo lo que quiero decir. Su vivencia fundamental es la lla-

mada *visión de la Trinidad*, que lo preocupaba en tal medida que también la pintó o la hizo pintar en la pared de su celda. La visión se encuentra representada en la iglesia parroquial de Sachseln. Trátase de una pintura contemporánea que se ha conservado: es un *mandala* dividido en seis, cuyo centro es el rostro coronado de Dios. Sabemos que el hermano Klaus buscó penetrar en la naturaleza de su visión y dar a su vivencia primordial una forma comprensible para él mismo, guiándose para ello por una obra ilustrada de un místico alemán. Durante años se dedicó a esa tarea. Eso es lo que yo denomino "elaboración" del símbolo. Su meditación sobre la esencia de la visión, influida por el diagrama místico que utilizó como guía lo llevó necesariamente a concluir que había visto a la Santísima Trinidad misma, es decir, el *summum bonum*, el amor eterno. A ello corresponde también la beatífica figura de Sachseln.

Pero la vivencia original había sido totalmente distinta. En su éxtasis se le reveló al hermano un espectáculo tan terrible que su propio rostro se alteró de tal modo que la gente se horrorizó y sintió terror ante él. Lo que él había visto era una visión de la mayor intensidad. Sobre ello escribe Woelflin: "*Quotquot autem ad hunc advenissent, primo conspectu nimio stupore sunt perculsi. Eius ille terroris hanc esse causam dicebat, quod splendorem vidisset intensissimum, humanam faciem ostentantem, cuius intuitu cor sibi in minuta dissiliturum frustula pertimesceret: unde et ipse stupefactus, averso statim vultu, in terram corruisset atque ob eam rem suum aspectum caeteris videri horribilem.*" [7]

Esa visión suele ser relacionada, con acierto, con la del *Apoc.*, I, 13 y sigs.,[8] con esa imagen propiamente apocalíptica de Cristo, que en cuanto a terrible e inusitada sólo es superada por el monstruoso cordero de siete ojos y siete cuernos (*Apoc.*, V, 7 y sigs.). La relación de esa figura con el Cristo de los Evangelios es muy difícil de comprender. Por eso ya desde época muy temprana encontramos interpretaciones de la misma. En

[7] Fr. Blanke, *Bruder Klaus von Flüe*, 1948, pág. 92 y sigs. Traducción: "Todos los que llegaban hasta él, a la primera mirada eran presa de gran terror. Él mismo solía decir, sobre la causa de este terror, que había visto un esplendor intensísimo que representaba un rostro humano. En el momento en que tuvo esa visión temió que su corazón saltara en pequeños pedazos. Por eso, presa de terror, apartó su cara inmediatamente y cayó en tierra y ése, decía, era el motivo por el cual su cara provocaba terror."

[8] Blanke, *l. c.*, pág. 94.

1508 el humanista Karl Bovillus le escribe a un amigo: "Quiero referirme a un rostro que se le apareció en el cielo una noche iluminada por las estrellas, estando él entregado a la plegaria y la meditación. Vio entonces la figura de un rostro humano, con una expresión *llena de ira y amenazas*", etcétera.[9] Esa interpretación concuerda admirablemente con la amplificación moderna por medio del *Apoc.*, I, 13.[10] También debemos señalar otras visiones: Cristo con la piel de oso, Dios como esposo y esposa y el hermano Niklaus como hijo, etcétera. Todas ellas muestran en parte rasgos muy poco dogmáticos.

Tradicionalmente, la imagen de la iglesia de Sachseln y el símbolo de la rueda en el llamado *Tratado del peregrino (Pilgertraktat)* son relacionados con esa gran visión: el hermano Niklaus mostraba a los peregrinos que lo visitaban la imagen de la rueda. Evidentemente la imagen lo había preocupado. Blanke opina que, pese a la tradición, no existe vínculo alguno entre la visión y la imagen de la Trinidad.[11] Creo que ese escepticismo va demasiado lejos. El interés del hermano por la imagen de la rueda debía de tener algún motivo. Las visiones de ese tipo provocan a menudo caos y disolución (el corazón, que "salta hecho pedazos"). La experiencia enseña que el "círculo protector", el mandala, es el viejo antídoto contra los estados caóticos del espíritu. Por eso es muy comprensible que el hermano estuviera fascinado por el símbolo de la rueda. Asimismo, la interpretación de la visión horrorosa como vivencia de Dios podría no ser desacertada. El que la gran visión se vincule con la imagen de la Trinidad en Sachseln y por lo tanto con el símbolo de la rueda me parece también, por motivos psicológicos, muy probable.

Esa visión poderosamente suscitadora de horror, que había explotado como un volcán en el murdo de la concepción religiosa del hermano sin introducción dogmática ni comentario exegético, hacía necesario un largo trabajo asimilatorio para que fuera posible integrarla en la psique y restablecer de ese modo

[9] P. Alban Stöckli O. M. Cap., *Die Visionen des seligen Bruder Klaus*, 1933, pág. 34.

[10] M. B. Lavaud (*Vie Profonde de Nicolas de Flue*, 1942) hace un magnífico paralelo con un texto del *Horologium Sapientiae*, de Heinrich Seuse, en el cual el Cristo apocalíptico aparece como vengador furioso e iracundo, muy en contradicción con el Jesús del Sermón de la Montaña.

[11] Blanke, *l. c.*, pág. 95 y sigs.

el equilibrio que había sido perturbado. La discusión con esa vivencia se produjo sobre el suelo entonces pétreo del dogma, que mostró su capacidad de asimilación al superar el conflicto transformando algo terriblemente viviente en la bella abstracción de la idea de la Trinidad. Pero la discusión hubiera podido desarrollarse sobre el suelo, tan diferente, de la visión misma y su inquietante realidad, probablemente en detrimento del concepto cristiano de Dios y más aún del mismo hermano, que no hubiera llegado a ser un santo sino quizás un hereje (o un enfermo) y tal vez hubiese terminado su vida en la hoguera.

Este ejemplo pone de manifiesto la utilidad del símbolo dogmático: formula una vivencia psíquica tremenda y peligrosamente decisiva que con razón es denominada a causa de su predominio "experiencia de Dios", de modo tolerable para el poder intelectual del hombre y sin reducir esencialmente el alcance de lo vivenciado ni dañar su eminente significación. El rostro de la ira divina que, en cierto sentido, encontramos también en Jakob Boehme, no se aviene con el Dios del Nuevo Testamento, el amante padre que está en el cielo, por lo cual fácilmente hubiera podido convertirse en fuente de un conflicto íntimo. Tal conflicto hubiera estado de acuerdo con el espíritu de la época —fin del siglo xv—, época de un Nicolás de Cusa, que por medio de su "*complexio oppositorum*" quiso adelantarse al cisma que ya amenazaba. No mucho después, el concepto de Dios que Jehová representa experimentó una serie de renacimientos en el protestantismo. Jehová es un concepto de Dios que contiene opuestos todavía no separados.

El hermano Klaus se puso fuera de lo corriente y lo tradicional: abandonó su hogar y su familia, vivió solo y miró profundamente en el espejo oscuro y así le sobrevino lo maravilloso y lo terrible de la experiencia primordial. En esa situación ejerció su acción una imagen dogmática desarrollada durante muchos siglos: la imagen de Dios como remedio salvador, que lo ayudó a asimilar la fatal irrupción de una imagen arquetípica y a evitar su propio desgarramiento. Angelus Silesius no tuvo tanta suerte; a él el contraste interior lo deshizo, pues en su tiempo habíase ya quebrantado la solidez de la Iglesia, que garantiza el dogma.

Jakob Boehme conoce un Dios de "ira ígnea", un verdadero *absconditus*. Pudo sin embargo conciliar la oposición que sentía

profundamente merced a la fórmula cristiana Padre-Hijo e integrarla así especulativamente dentro de su concepción del mundo, en verdad gnóstica pero en todos los puntos esenciales cristiana; de otro modo se hubiera convertido en un dualista. Pero es indudable que también acudió en su ayuda la alquimia, que desde hacía ya mucho tiempo preparaba secretamente la unificación de los opuestos. Sea como fuere, la oposición dejó claras huellas en su mandala —incluido en su libro *Vierzig Fragen über die Seele*—, que representa la esencia de la divinidad. Ese mandala aparece dividido en una mitad oscura y otra clara, y los semicírculos correspondientes, en lugar de cerrarse, se dan la espalda.[12]

El dogma reemplaza lo inconsciente colectivo formulándolo con gran amplitud, por lo cual, en principio, la forma de vida católica no conoce en ese sentido una problemática psicológica. La vida de lo inconsciente colectivo ha sido captada casi íntegramente en las representaciones dogmáticas arquetípicas y fluye como una corriente encauzada y domada en el simbolismo del credo y del ritual. Su vida se manifiesta en la intimidad del alma católica. Lo inconsciente colectivo, como hoy lo llamamos, nunca fue psicológico, puesto que mucho antes de la iglesia católica, ya en los tiempos prehistóricos del neolítico, existieron misterios. Nunca le faltaron a la humanidad imágenes poderosas que le dieran protección contra la vida inquietante de las honduras del alma. Siempre fueron expresadas las figuras de lo inconsciente mediante imágenes protectoras y benéficas que permitían expulsar el drama anímico hacia el espacio cósmico. extraanímico.

La iconoclasia de la Reforma produjo literalmente una brecha en el muro de protección de las imágenes sagradas, que desde entonces fueron desintegrándose una tras otra. Resultaban molestas porque chocaban con la razón que despertaba. Por lo demás, hacía mucho que se había olvidado qué querían decir. ¿Tratábase realmente de un olvido? ¿O quizá nunca se había sabido qué significaban y sólo en la época moderna sintió el hombre protestante que en verdad se ignoraba en absoluto qué se quería decir con el parto virginal, la divinidad de Cristo o las complejidades de la Trinidad? Parecería como si esas imá-

[12] *Gestaltungen des Unbewussten*, 1950, pág. 96, lámina 3.

genes hubiesen meramente vivido y su existencia viviente hubiera sido simplemente aceptada, sin duda y sin reflexión, del mismo modo como todas las personas adornan árboles de Navidad y ocultan huevos de Pascua sin saber cuál es el sentido de tales costumbres. Las imágenes arquetípicas son ya *a priori* tan significativas, que el hombre nunca pregunta qué podrían en rigor significar. Por eso mueren de tanto en tanto los dioses, porque de repente se descubre que no significan nada, que son inutilidades hechas de madera y de piedra, fabricadas por la mano del hombre. En realidad, en ese momento el hombre sólo descubre que antes nunca había pensado nada sobre sus imágenes. Y cuando comienza a pensar sobre ellas, lo hace con la asistencia de lo que él llama "razón", que por cierto no es más que la suma de sus prejuicios y sus miopías.

La historia de la evolución del protestantismo es una iconoclasia crónica. Cayó un muro tras otro. Y la destrucción no resultó muy difícil una vez que la autoridad de la Iglesia fue quebrantada. Sabemos cómo, tanto en lo pequeño como en lo grande, en lo general como en lo individual, un trozo se desplomó tras el otro y cómo se llegó a la terrible pobreza de símbolos que hoy predomina. De tal modo desapareció también la fuerza de la Iglesia; una fortaleza a la que se le arrebatan sus bastiones y casamatas; una casa a la que se le han arrancado las paredes, dejándola entregada a todos los vientos del mundo y a todos los peligros. El desmigajamiento del protestantismo en varios centenares de denominaciones, lamentable derrumbe que duele al sentimiento histórico, es sin embargo un signo inequívoco de que la intranquilidad subsiste. El hombre protestante ha quedado realmente indefenso, en una situación que horrorizaría al hombre natural. La conciencia ilustrada no quiere saber nada del asunto pero busca silenciosamente en otros lugares lo que se ha perdido en Europa. Se buscan imágenes eficaces, formas de pensamiento que calmen la intranquilidad del corazón y de la mente, y se encuentran entonces los tesoros del Oriente. Contra eso nada hay que objetar. Nadie obligó a los romanos a importar y adoptar en gran escala cultos asiáticos. Si, como algunos dicen, el cristianismo hubiera sido extraño a la naturaleza de los pueblos germánicos y por completo inadecuado para ellos, les hubiera resultado fácil rechazarlo una vez que palideció el prestigio de las legiones romanas.

Se mantuvo porque corresponde al modelo arquetípico existente. Pero con el correr de los siglos se transformó de tal modo que su fundador se asombraría no poco si llegara a conocerlo; y también la forma en que se enseña el cristianismo a los negros o los indios podría dar motivo a algunas consideraciones históricas. ¿Por qué entonces Occidente no habría de asimilar formas orientales? Los romanos iban a Eleusis, Samotracia y Egipto para hacerse iniciar. En Egipto hasta parece haber habido una verdadera corriente turística de ese tipo.

Los dioses de Roma y de la Hélade murieron de la misma enfermedad que nuestros símbolos cristianos. Entonces como ahora, los hombres descubrieron que estaban ante meras palabras en cuyo significado nunca habían pensado. Pero los dioser foráneos todavía tenían *mana* no gastado. Sus nombres eran extraños e incomprensibles y sus hechos sugestivamente oscuros; muy distinto todo de la gastada *chronique scandaleuse* del Olimpo. Los símbolos asiáticos por lo menos no se entendían y por eso no resultaban banales como los dioses tradicionales. En esa época no constituyó problema alguno el que se adoptara lo nuevo tan sin reparo como se dejaba lo viejo.

¿Es eso hoy un problema? ¿Podremos adoptar símbolos ya formados, crecidos en tierras exóticas, bañados en sangre extranjera, nombrados en lenguas extrañas, alimentados en culturas foráneas, desarrollados a través de una historia que no es la nuestra? ¿Podremos adoptarlos así como nos ponemos ropas nuevas? ¿Un mendigo que se cubre con vestiduras reales; un rey que se disfraza de mendigo? Sin duda, es posible. ¿O en alguna parte de nosotros mismos hay el mandato de no representar una comedia, de remendar más bien nuestras propias ropas?

Estoy convencido de que la creciente pobreza de símbolos tiene un sentido. Ese desarrollo tiene una consecuencia interna. Todo aquello en lo cual no se pensaba y que por lo tanto carece de conexión con la conciencia que sigue evolucionando, se ha perdido. Si intentáramos cubrir el vacío que queda con aparatosos ropajes orientales, como hacen los teósofos, seríamos infieles a nuestra propia historia. No es posible empobrecerse hasta llegar a ser un mendigo, para posar después como uno de esos reyes hindúes del teatro. Creo que es mucho mejor reconocer decididamente esa *pobreza espiritual de la falta de*

símbolos que simular una posesión cuyos herederos legítimos de ningún modo somos. Somos, sí, los legítimos herederos del simbolismo cristiano, pero de alguna manera hemos malgastado ese patrimonio. Hemos dejado que se desmoronara la casa que nuestros padres construyeron, y ahora intentamos irrumpir en palacios orientales que nuestros padres nunca llegaron a conocer. Quien ha perdido los símbolos históricos y no puede contentarse con "sustitutos", encuéntrase hoy en una situación difícil: ante él se abre la nada, frente a la cual el hombre aparta el rostro con miedo. Peor todavía, el vacío se llena con absurdas ideas políticas y sociales, todas ellas espiritualmente desiertas. Pero quien no se puede conformar con esta pedantesca sabihondez se ve obligado a valerse seriamente de su confianza en Dios, de lo cual la mayoría de las veces sólo resulta un miedo mayor aún. Por cierto, ese miedo no es injustificado, pues el peligro parece ser mayor cuanto más cerca se está de Dios. Es peligroso hacer voto de pobreza espiritual; porque el que es pobre anhela y quien anhela atrae el destino sobre sí. Un refrán suizo lo expresa gráficamente: "Detrás de cada rico hay un diablo, y detrás de cada pobre, dos." Así como en el cristianismo el voto de pobreza mundanal apartó los sentidos de los bienes del mundo, así la pobreza espiritual quiere renunciar a las falsas riquezas del espíritu, para alejarse no sólo de los escasos restos de un gran pasado que hoy se llaman "iglesia" protestante, sino también de todos los atractivos del aroma oriental, para recogerse en sí mismo, allí donde a la fría luz de la conciencia la desnudez del mundo se extiende hasta las estrellas. Esa pobreza la hemos heredado de nuestros padres. Me acuerdo de algo que ocurrió cuando me instruía para la confirmación, dirigido por mi propio padre. Hojeaba una vez mi librito buscando algo interesante, cuando cayeron bajo mi vista ciertos pasajes acerca de la Trinidad. Me interesaron y esperé con impaciencia que nuestras lecciones llegaran a ese punto. Cuando llegó el momento anhelado, mi padre dijo: "Este fragmento lo vamos a saltear, yo mismo no entiendo nada de este asunto". De ese modo desapareció mi última esperanza. Admiré en verdad la honradez de mi padre, pero no por eso pude evitar que desde ese momento me aburriera mortalmente todo palabrerío religioso.

Nuestro intelecto ha hecho conquistas tremendas, pero al mismo tiempo nuestra casa espiritual se ha desmoronado. Estamos

hondamente convencidos de que tampoco con el reflector más nuevo y más grande que se haya construido en Estados Unidos hemos de descubrir empíreo alguno, y sabemos que nuestra mirada ha de vagar desesperada por el vacío muerto de extensiones sin fin. Y nuestra situación no mejora cuando la física matemática nos revela el mundo de lo infinitamente pequeño. Al final desenterramos la sabiduría de todas las épocas y todos los pueblos y descubrimos que todas las cosas más valiosas y elevadas ya han sido dichas hace mucho en el lenguaje más bello. Y entonces, como un niño anhelante, uno tiende las manos hacia allí y cree que si llega a agarrar todo eso también lo poseerá. Pero lo que se llega a poseer ya no vale, y las manos se cansan de agarrar, pues hasta donde alcanza la vista hay más y más riquezas. Todos esos bienes se convierten en agua, y más de un aprendiz de brujo terminó ahogándose en corrientes que él mismo provocó, si antes no cayó en la ilusión salvadora de que una sabiduría es buena y las otras malas. De tales adeptos provienen esos inquietantes enfermos que creen tener una misión profética. Porque la artificial separación entre sabiduría verdadera y sabiduría falsa provoca una gran tensión del alma, y de esa tensión resulta una soledad y una obsesión similares a las del morfinómano, que siempre quiere encontrar camaradas que lo acompañen en su vicio.

Al desaparecer nuestra herencia, el espíritu descendió —como diría Heráclito— de su eminencia ígnea. Pero cuando el espíritu se vuelve más pesado se convierte en *agua*, y así el *intelecto* se apoderó del trono que antes ocupaba el espíritu. El espíritu sí puede atribuirse la *patria potestas* sobre el alma, pero no el terrenal intelecto, que es una espada o un martillo del hombre y no un creador de mundos espirituales, no un padre del alma. Adecuada fue en este punto la dirección de Klages y bastante moderado el restablecimiento del espíritu de que se ocupó Scheler, pues ambos pensadores pertenecen a una época en que el espíritu ya no está arriba sino abajo, en que ya no es fuego sino agua.

El camino del alma que busca al padre perdido, como *Sophia* a *Bythós*, conduce por eso al agua, a ese espejo oscuro que está en su base. Quien ha elegido para sí el estado de pobreza espiritual, verdadera herencia de un protestantismo vivido hasta sus últimas consecuencias, ha alcanzado el camino del alma, que

conduce al agua. Esa agua no es entonces una expresión metafórica sino un símbolo viviente de la oscura psique. Lo ilustraré con un ejemplo, tomado entre muchos:

Un teólogo protestante tuvo repetidas veces el mismo sueño: se encuentra en una pendiente, abajo hay un profundo valle y en éste un lago oscuro. Sabía, en el sueño, que hasta ese momento algo le había impedido acercarse al lago. Pero esta vez resuelve llegar hasta el agua. A medida que se acerca a la orilla, todo se vuelve más oscuro e inquietante y de repente una ráfaga de viento se desliza rápidamente por la superficie del agua. En ese momento se siente poseído por el pánico y despierta.

Este sueño muestra el simbolismo natural. El soñador desciende a sus propias profundidades, y el camino lo conduce a unas aguas misteriosas. Allí ocurre el milagro del lago de Bethseda: desciende un ángel y agita el agua, que entonces adquiere poder curativo. Es necesario el descenso del hombre hasta el lago para provocar el milagro de la vivificación del agua. El hálito del espíritu que sopla sobre ella es empero inquietante, como todo aquello que no es causado por uno mismo o cuya causa se desconoce. Así se pone de manifiesto una presencia invisible, un numen al que no ha dado vida la expectativa humana y que tampoco es producto de la voluntad. Vive por sí mismo, y entonces un estremecimiento asalta al hombre, para el cual el espíritu siempre fue sólo algo en que uno cree, algo que uno hace, algo que está en los libros o de lo cual la gente habla. Por ello, cuando se manifiesta espontáneamente se lo ve como un espectro y el entendimiento ingenuo es presa de un miedo primitivo. Así me describieron los viejos elgonyi de Kenya la acción del dios nocturno, que ellos llaman el "hacedor del miedo". "Llega hasta ti", me dijeron, "como una ráfaga de viento frío, y tú te estremeces; o da vueltas silbando entre el pasto alto"; un Pan africano que en el fantasmal mediodía ronda tocando la flauta y asusta a los pastores.

Así también asustó el hálito del pneuma en el sueño a un pastor, a un pastor de la grey, que en la noche oscura pisó la orilla juncosa del agua del profundo valle del alma. Ese espíritu antes ígneo había bajado hacia la naturaleza, hacia el árbol, la roca y las aguas del alma, como ese viejo del *Zarathustra* de Nietzsche, que cansado de la humanidad se fue al bosque para gruñir junto con los osos en honor del Creador. Si se quiere des-

enterrar el tesoro, la preciosa herencia del padre, hay que recorrer el camino del agua, el camino que siempre desciende. En el himno gnóstico al alma, el hijo es enviado por los padres a buscar la perla perdida de la corona del padre. Esa perla está en el fondo de una profunda fuente cuidada por un dragón, en Egipto, en el concuspicente y ávido mundo de las riquezas físicas y espirituales. El hijo y heredero parte en busca de la joya y se olvida a sí mismo y olvida su tarea en la orgía de los placeres mundanos egipcios, hasta que una carta del padre le recuerda cuál es su deber. Se encamina hacia el agua y se sumerge en las oscuras profundidades de la fuente, en cuyo fondo encuentra la perla que finalmente ofrece a la divinidad suprema.

Este himno, atribuido a Bardesanes, surgió en una época semejante a la nuestra desde más de un punto de vista.[13] La humanidad buscaba y esperaba; y el *pez* de la fuente —*levatus de profundo*— se convirtió en símbolo del Salvador. Mientras escribía estas líneas, recibí una carta de mano desconocida, procedente de Vancuver. El autor está asombrado ante sus sueños, cuyo tema es siempre el agua: "*Almost every time I dream it is about water: either I am having a bath, or the water-closet is overflowing, or a pipe is bursting, or my home has drifted down to the water edge, or I see an acquaintance about to sink into water, or I am trying to got out of water, or I am having a bath and the tub is about to overflow, etcetera.*"

El agua es el símbolo más corriente de lo *inconsciente*. El lago en el valle es lo inconsciente, que en cierto modo está dentro de la conciencia, por lo cual es también designado con frecuencia como lo "subconsciente", a menudo con el desagradable matiz de conciencia de menor valor. El agua es el "espíritu del valle", el dragón del agua del Tao cuya naturaleza es similar al agua, un Yang integrado en el Yin. Psicológicamente agua quiere decir espíritu que se ha vuelto inconsciente. Por eso el sueño del teólogo expresa, con toda razón, que éste junto al agua hubiera podido vivir la acción del espíritu viviente como una curación milagrosa en el lago de Bethseda. El descenso a las profundidades parece preceder siempre al ascenso. Así, por ejemplo, otro teólogo [14] soñó que veía sobre una colina algo comparable a un castillo del Grial. Iba por una calle que en apariencia conducía

[13] San Agustín, *Confes.* Lib. XIII, cap. XXI.
[14] No resulta sorprendente que se trate también del sueño de un teólogo, puesto

justo al pie de la colina y a la subida. Pero al acercarse descubrió con gran decepción que un abismo lo separaba de la colina; era un barranco sombrío y profundo, por el que corría un agua subterránea. Había sí, un sendero escarpado que conducía a las honduras y trepaba penosamente del otro lado. Pero el panorama no tenía nada de atractivo y el soñador despertó. También aquí, el soñador que anhela subir a las claras alturas se enfrenta con la necesidad de sumergirse primero en la oscura profundidad y ese descenso se le revela como una imprescindible condición del ascenso. En esta profundidad amenaza el peligro, que el prudente evita aunque con ello pierde el bien, que un atrevimiento valeroso pero imprudente hubiera hecho posible alcanzar.

El testimonio del soñador choca con una intensa resistencia por parte de la conciencia, para la cual "espíritu" es algo existente sólo en las alturas. Aparentemente, el "espíritu" llega siempre desde lo alto. Para esa concepción espíritu significa libertad suprema, un flotar sobre las profundidades, una liberación de la prisión de lo ctónico y por lo tanto un refugio para todos los timoratos que no quieren "llegar a ser". Pero el agua es terrenalmente palpable, es también el fluido del cuerpo regido por el impulso, es la sangre y la avidez de sangre, es el olor animal y lo corpóreo cargado de pasiones. Lo inconsciente es esa psique que va desde la claridad diurna de una conciencia espiritual y moral hasta ese sistema nervioso denominado *simpático* desde mucho tiempo atrás. Este sistema, que gobierna la percepción y actividad muscular como el sistema cerebro-espinal y por eso no puede controlar el espacio circundante, pero que mantiene en cambio el equilibrio vital sin valerse de órganos sensoriales y que siguiendo secretos caminos no sólo nos da noticias sobre la naturaleza íntima de otra vida sino que también provoca en ella un efecto interno. En ese sentido es un sistema extremadamente colectivo, es la verdadera base de toda *participation mystique*. La función cerebro-espinal, por lo contrario, alcanza su culminación en la separación de las cualidades específicas del yo, y como el medio en que se despliega es sólo el espacio, a través de éste capta invariablemente superfi-

---

que a un pastor su profesión lo lleva a ocuparse del motivo del ascenso. Tiene que hablar tan a menudo del asunto que muy pronto debe llegar al problema de cómo ha de efectuarse su propio ascenso.

cialidades y exterioridades. El sistema cerebro-espinal vivencia todo como exterior, el simpático vivencia todo como interior.

Lo inconsciente es visto comúnmente como una especie de intimidad personal encapsulada, que la Biblia designa como "corazón" y considera, entre otras cosas, punto de origen de todos los malos pensamientos. En las cámaras del corazón habitan los malos espíritus de la sangre, la ira pronta y las debilidades de los sentidos. Así aparece lo inconsciente mirado desde la conciencia. Pero la conciencia parece ser algo dependiente del cerebro, que todo lo separa y todo lo ve aislado, y al ver de ese modo lo inconsciente lo presenta como si no fuera más que *mi* inconsciente. Por eso se cree generalmente que quien desciende a lo inconsciente cae en la estrechez de la subjetividad egocéntrica y en ese callejón sin salida queda librado al asalto de las alimañas que se supone albergan las cavernas del inframundo psíquico.

Es cierto que quien mira en el *espejo* del agua, ve ante todo su propia imagen. El que va hacia sí mismo corre el riesgo de encontrarse consigo mismo. El espejo no favorece, muestra con fidelidad la figura que en él se mira, nos hace ver ese rostro que nunca mostramos al mundo, porque lo cubrimos con la *persona*, la máscara del actor. Pero el espejo está detrás de la máscara y muestra el verdadero rostro. Esa es la primera prueba de coraje en el camino interior; una prueba que basta para asustar a la mayoría, pues el encuentro consigo mismo es una de las cosas más desagradables y el hombre lo evita en tanto puede proyectar todo lo negativo sobre su mundo circundante. Si uno está en situación de ver su propia *sombra* y soportar el saber que la tiene, sólo se ha cumplido una pequeña parte de la tarea: al menos se ha trascendido lo *inconsciente personal*. Pero la *sombra* es una parte viviente de la personalidad y quiere entonces vivir de alguna forma. No es posible rechazarla ni esquivarla inofensivamente. Este problema es extraordinariamente grave, pues no sólo pone en juego al hombre todo, sino que también le recuerda al mismo tiempo su desamparo y su impotencia. A las naturalezas fuertes —¿o hay que decir más bien débiles?— no les gusta esta alusión y se fabrican entonces algún más allá del bien y del mal, cortando así el nudo gordiano en lugar de deshacerlo. Pero tarde o temprano la cuenta debe ser saldada. Hay que confesarse que existen problemas que de ningún modo se pueden resolver con los medios propios. Esta confesión tiene la ventaja de la probi-

dad, de la verdad y de la realidad, y así al asumir esa imposibilidad se ponen las bases para una reacción compensatoria de lo inconsciente colectivo, es decir, que quien reconoce la existencia del problema está inclinado a prestar atención a una ocurrencia útil o percibir ideas que antes no había dejado aparecer. Atenderá quizás a sueños que sobrevienen en tales momentos o reflexionará sobre ciertos acontecimientos que justamente en ese tiempo tienen lugar en nosotros. Si se tiene tal actitud se pueden despertar y captar fuerzas útiles que dormitan en la naturaleza profunda del hombre, pues el desamparo y la debilidad son la vivencia eterna y el eterno problema de la humanidad y para esa situación existe también una respuesta eterna: de lo contrario el hombre hubiera desaparecido hace ya mucho. Una vez que se ha hecho todo lo que se pudo hacer, queda todavía lo que se podría hacer si uno tuviera conocimiento de ello. Pero ¿cuánto sabe el hombre de sí mismo? De acuerdo con todo lo que la experiencia nos muestra, es muy poco. Por eso queda todavía mucho espacio libre para lo inconsciente. Como es sabido, la plegaria requiere una actitud similar y por ello tiene también análogos efectos.

La reacción necesaria y requerida se expresa en representaciones configuradas arquetípicamente. El encuentro consigo mismo significa en primer término el encuentro con la propia sombra. Es verdad que la sombra es un angosto paso, una puerta estrecha, cuya penosa estrechez nadie que descienda a la fuente profunda puede evitar. *Hay que llegar a conocerse a sí mismo para saber quién es uno,* pues lo que viene después de la muerte es algo que nadie espera, es una extensión ilimitada llena de inaudita indeterminación, y al parecer no es ni un arriba ni un abajo, ni un aquí ni un allí, ni mío ni tuyo, ni bueno ni malo. Es el mundo del agua, en el que todo lo viviente queda en suspenso; donde comienza el reino del "simpático", el alma de todo lo viviente; donde yo soy inseparablemente esto y aquello; donde yo vivencio en mí al otro y el otro me vivencia como yo. Lo inconsciente colectivo es cualquier otra cosa antes que un sistema personal encapsulado; es objetividad amplia como el mundo y abierta al mundo. Soy el objeto de todos los sujetos, en una inversión total de mi conciencia habitual, en la que siempre soy un sujeto que *tiene* objetos. Allí estoy en tal medida incorporado a la más inmediata compenetración universal, que con toda facilidad ol-

vido quién soy en realidad. "Perdido en sí mismo" es una buena expresión para caracterizar este estado. Pero este sí-mismo es el mundo; o un mundo, si una conciencia pudiera verlo. Por eso hay que saber *quién* es uno.

Pero apenas nos toca lo inconsciente ya somos inconscientes, pues nos volvemos inconscientes de nosotros mismos. Este es el peligro primordial que el hombre primitivo, que tan cerca está todavía de ese pleroma, conoce instintivamente, y ante el cual siente terror. Su conciencia es todavía insegura y vacilante, es todavía infantil y apenas despunta sobre las aguas primitivas. Fácilmente puede barrerla una ola de lo inconsciente, y ese hombre olvida entonces quien era él y hace cosas en las cuales ya no se reconoce. Por esa causa temen los primitivos las pasiones incontenidas, ya que en ellas desaparece con facilidad la conciencia y puede tener lugar la *posesión.* De ahí que los esfuerzos de la humanidad se dirijan siempre al *fortalecimiento de la conciencia.* A tal objetivo sirvieron los ritos, las *représentations collectives,* los dogmas; todos ellos fueron diques y muros levantados contra los peligros de lo inconsciente, los *perils of the soul.* Así resulta que el rito primitivo consiste en invocación de los espíritus, exorcismo, conjuro del mal presagio, propiciación, purificación y producción analógica, es decir mágica, del acontecer benéfico.

Estos muros levantados desde los tiempos primitivos sirvieron más tarde como fundamentos de la Iglesia. Y cuando los símbolos envejecen y se debilitan son también estos muros los que se desmoronan. Entonces suben las aguas y catástrofes sin límites sobrevienen a la humanidad. El jefe religioso al que llamaban el Teniente Gobernador loco de los indios pueblos de Taos me dijo una vez: "Los americanos tendrían que dejar de estorbar nuestra religión pues cuando ella desaparezca y nosotros no podamos ayudar al Sol, nuestro padre, a hacer su camino por el cielo, entonces, antes de diez años, algo verán los americanos y el mundo todo: el Sol ya no saldrá más." Esto quiere decir que se hace la noche, se apaga la luz de la conciencia e irrumpe el oscuro mar de lo inconsciente. Primitiva o no, la humanidad está siempre al borde de esas cosas que ella misma hace pero sin embargo no dirige. Todo el mundo quiere la paz y todo el mundo se arma para la guerra de acuerdo con el axioma: *si vis pacem, para bellum;* y esto es sólo *un* ejemplo. La humanidad nada puede contra la

humanidad, y los dioses, ahora más que nunca, le señalan los caminos del destino. Hoy llamamos a los dioses factores, lo que viene de *facere* = hacer. Los factores están detrás de los bastidores del teatro del mundo. Lo mismo en lo grande que en lo pequeño. En la conciencia somos nuestros propios señores; aparentemente somos los "factores" mismos. Pero si cruzamos la puerta de entrada a la sombra descubrimos con terror que somos objetos de factores. El saber eso es decididamente desagradable; pues nada decepciona más que el descubrimiento de nuestra insuficiencia. Y también da motivo a un pánico primitivo, porque cuestiona peligrosamente la supremacía de la conciencia, ese secreto del éxito humano después de que tantas angustias y tanto esfuerzo nos ha costado guardarla y creer en ella. Pero puesto que la ignorancia no encerraría seguridad alguna, sino por lo contrario aumentaría la inseguridad, es mucho mejor tomar conocimiento, pese a todo temor, de cómo estamos amenazados. El planteamiento correcto de un problema es ya la mitad de su solución. En todo caso sabemos, entonces, que el mayor peligro que nos amenaza proviene de la impredictibilidad de la reacción psíquica. Por eso quienes poseen verdadera penetración han entendido ya hace mucho que las condiciones históricas exteriores de cualquier tipo constituyen sólo la ocasión para los peligros realmente amenazadores de la existencia, es decir para las ilusiones políticas, las que han de ser entendidas no como consecuencias necesarias de condiciones externas sino como imposiciones de lo inconsciente.

Esta problemática no es nueva, pues todas las épocas anteriores a nosotros creían aún en alguna forma en dioses. Fue necesario un empobrecimiento sin igual del simbolismo para volver a descubrir a los dioses en forma de factores psíquicos, o sea, como arquetipos. Todavía no se cree en este descubrimiento. Para llegar a convencerse de él es necesaria esa experiencia esbozada en el sueño del teólogo; sólo entonces se experimentará la acción espontánea del espíritu sobre las aguas. Desde que las estrellas cayeron del cielo y nuestros más altos símbolos se desvanecieron, rige la vida secreta en lo inconsciente. Por eso tenemos hoy una psicología y por eso hablamos de lo inconsciente. En una época y en una cultura que tuviesen símbolos, todo eso sería superfluo, y de hecho todavía lo es. Porque los símbolos son espíritu que está por arriba de los hombres, y entonces también el espíritu está por arriba. He ahí por qué sería una temeridad tonta

y sin sentido que un hombre en esas condiciones quisiera experimentar y explorar un inconsciente que no contiene sino el silencioso y no perturbado imperio de la naturaleza. Nuestro inconsciente, por lo contrario, oculta agua vivificada, es decir espíritu que se ha vuelto naturaleza, despertando así a lo inconsciente. El cielo se ha convertido para nosotros en espacio físico, y el empíreo divino no es sino un bello recuerdo. Nuestro "corazón sin embargo arde", y una secreta intranquilidad carcome las raíces de nuestro ser: podríamos preguntar con las palabras del *Völuspâ*:

> "*¿Qué murmura Wotan con la cabeza de Mimir?*
> *Algo hierve ya en la fuente.*" [15]

Nuestro interés por lo inconsciente se ha convertido para nosotros en un problema vital. Nos va en ello nuestro ser o no-ser espiritual. Todos los que han pasado por la experiencia que aparece en el sueño que hemos mencionado, saben que el tesoro descansa en la profundidad del agua e intentarán sacarlo a luz. Para no olvidar nunca quiénes son, no deben perder su conciencia en ninguna circunstancia. Mantendrán firme su situación sobre la tierra; se convertirán de ese modo —siguiendo con la comparación— en *pescadores*, que apresan con red y anzuelo lo que nada en el agua. Si hay tontos bien o mal intencionados que no comprenden qué hacen los pescadores, éstos sin embargo no caen en ninguna confusión respecto del sentido de su obrar, pues el símbolo de su oficio es muchos siglos más viejo que la historia todavía lozana del santo Grial. Pero no todo el mundo es pescador. A veces esa figura queda en su estadio instintivo previo, y es entonces una nutria (recordemos, por ejemplo, los cuentos de hadas de A. H. Schmitz).

Quien mira en el agua ve sin duda su propia imagen, pero por detrás surgen pronto seres vivientes; son peces, inofensivos habitantes de la profundidad —inofensivos, si el lago no fuera para muchos espectral. Son seres acuáticos de un tipo especial. A veces cae en la red del pescador una ondina, un pez femenino, semihumano.[16] Las ondinas son seres seductores:

> "*Medio lo arrastró ella,*
> *medio se tiró él*
> *y no se lo vio más.*"

[15] *Nota bene*, esto fue escrito en 1934.

[16] Cf. Paracelso, *De vita longa*, publicado por Adam von Bodenstein, 1652, y mi comentario en *Paracelsica*, 1942.

La ondina es un grado aun más instintivo de un ser femenino que denominamos *anima*. Hay también sirenas, melusinas,[17] dríades, Gracias e hijas del rey de los alisos, lamias y súcubos, que seducen a los jóvenes y les quitan hasta la última gota de vida. El crítico moralista dirá que esas figuras son proyecciones de estados sentimentales de ansiedad y de fantasías de carácter repudiable. Evidentemente esta apreciación encierra cierta verdad. Pero ¿es toda la verdad? ¿En verdad la ondina es sólo un producto de una atonía moral? ¿No se dan esos seres desde hace mucho, en una época en que la conciencia humana apenas despuntaba y estaba todavía por completo ligada a lo natural? Ya en un principio había espíritus en el bosque, en el campo y en las corrientes de agua, mucho antes de que existiera el problema de la conciencia moral. Además esos seres eran tan temidos que sus aspectos eróticos algo notables sólo son relativamente característicos. La conciencia era en ese entonces mucho más simple, y su patrimonio era irrisoriamente pequeño. Muchísimo de lo que hoy experimentamos como componente de nuestra naturaleza psíquica, en los primitivos juguetea todavía en la vasta pradera, alegremente proyectado.

En realidad, la palabra "proyección" es inadecuada, pues nada ha sido sacado de la psique y arrojado al exterior, sino que más bien la psique ha llegado, por una serie de *actos de introyección*, a la complejidad que hoy le conocemos. Su complejidad ha aumentado proporcionalmente a la desespiritualización de la naturaleza. Una inquietante gracia de antaño se llama hoy "fantasía erótica", y complica penosamente nuestra vida anímica. Nos sale al encuentro como una ondina; es además como un súcubo; tiene muchas figuras y se transforma como una bruja y muestra una insoportable autonomía, impropia de un contenido psíquico. A veces provoca fascinaciones, que pueden hacer frente al mejor exorcismo, y estados de angustia más intensos que los que cualquier aparición del diablo podría causar. Es un ser bromista que con múltiples transformaciones y disfraces se nos cruza en el camino, nos da todo tipo de chascos, nos

[17] Cf. con la imagen del adepto en el *Liber Mutus* de 1677. El adepto pesca y saca una *ondina*. Por el contrario su *soror mystica* apresa *pájaros* con su red. Esos pájaros representan el *animus*. La idea del *anima* se encuentra repetidas veces en la literatura de los siglos XVI y XVII, por ejemplo en Richardus Vitus, Aldrovandus y el comentarista del *Tractatus Aureus*. Véase mi ensayo sobre el "Rätsel von Bologna", *Festschrift für Dr. A. Öri*, 1945.

causa ilusiones felices y desgraciadas, depresiones y éxtasis, pasiones incontenidas, etc. Ni siquiera en el estado de introyección racional pierde la ondina su carácter travieso. La bruja no ha dejado de preparar su filtro de amor y de muerte, pero su veneno mágico se ha refinado convirtiéndose en intriga y autoengaño, resultando así invisible pero no menos peligroso.

Pero, ¿cómo nos atrevemos a llamar *anima* a esa sílfide? *Anima* quiere decir alma y designa algo muy maravilloso e inmortal. Pero eso no siempre fue así. No hay que olvidar que este tipo de alma es una representación dogmática que persigue el fin de conjurar y atrapar algo inquietantemente espontáneo y vivo. La palabra alemana *Seele* (alma) tiene, a través de la forma gótica *saiwalô*, un parentesco muy cercano con la voz griega αἰόλος que quiere decir "agitado, móvil" e "irisado", algo así como una mariposa —en griego ψυχή— que se bambolea ávida de flor en flor y vive de miel y de amor. En la tipología gnóstica el ἄνθρωπος ψυχικός (el hombre psíquico) es inferior al πνευματικός (el hombre espiritual), y finalmente existen también almas malas que deben arder en el infierno para toda la eternidad. Asimismo, el alma por completo inocente del recién nacido que no ha recibido el bautismo está sin embargo privada de la visión de Dios. Entre los primitivos es hálito de vida (de allí *anima*) o llama. Bien dice una palabra del Señor no canónica: "Quien está cerca de mí, está cerca del fuego." En Heráclito el alma en su estadio supremo es ígnea y seca, porque ψυχή *tiene* muy cercano parentesca con "hálito fresco" —ψύχειν significa respirar, soplar; ψυχρός y ψῦχος significan frío, fresco, húmedo—.

Un ser animado es un ser vivo. El alma es lo vivo en el hombre, lo vivo y causante de vida por sí mismo; por eso insufló Dios un hálito viviente en Adán para hacerlo vivir. El alma, con astucia y juego engañoso, arrastra a la vida la inercia de la materia que no quiere vivir. Convence de cosas increíbles para que la vida sea vivida. Está llena de trampas para que el hombre caiga, toque la tierra, y allí se enrede y se quede, y de ese modo la vida sea vivida; igual como ya Eva en el Paraíso no pudo dejar de convencer a Adán de la bondad de la manzana prohibida. Si no fuera por la vivacidad y la irisación del alma, el hombre se hubiera detenido dominado por su mayor pasión,

la inercia.[18] Un cierto tipo de racionalidad es su abogado, y un cierto tipo de moralidad le da su bendición. Pero el tener alma es el atrevimiento de la vida, porque el alma es un demonio dispensador de vida, que juega su juego élfico por debajo y por arriba de la existencia humana, y por ello dentro del dogma es amenazado y propiciado con penas y bendiciones unilaterales, que van mucho más allá del mérito que puede alcanzar el hombre. El cielo y el infierno son destinos del alma y no del hombre civilizado, que con su flaqueza y timidez no sabría qué hacer en una Jerusalén celestial.

El *anima* no es el alma del dogma, no es una *anima rationalis*, porque ese es un concepto filosófico y el *anima* es un arquetipo natural que subsume de modo satisfactorio todas las manifestaciones de lo inconsciente, del espíritu primitivo, de la historia de la religión y del lenguaje. Es un "factor" en el sentido propio de la palabra. No es posible crearla, sino que es el *a priori* de los estados de ánimo, reacciones, impulsos y de todo aquello que es espontáneo en la vida psíquica. Es algo viviente por sí, que nos hace vivir; una vida detrás de la conciencia, que no puede ser totalmente integrada en ésta y de la cual, antes bien, procede la conciencia. Pues en última instancia la vida psíquica es en su mayor parte algo inconsciente y rodea a la conciencia por todos los costados. Este pensamiento resulta obvio no bien uno se da cuenta de la preparación inconsciente que es necesaria para tener conciencia de una percepción sensorial.

Pese a que parecería que el *anima* abarcara la totalidad de la vida psíquica inconsciente, el *anima* es sin embargo sólo *un* arquetipo entre muchos otros. No es entonces lo que caracteriza sin más ni más lo inconsciente. Es sólo un aspecto de éste. Esto ya se pone de manifiesto en el hecho de que sea femenina. Lo que no es yo, es decir lo que no es masculino, es muy probablemente femenino, y como el no-yo es experimentado como no correspondiente al yo, y por lo tanto como exterior, la imagen del *anima*, por consiguiente, es proyectada por regla general sobre mujeres. Cada sexo lleva dentro de sí en cierta medida al otro sexo, pues biológicamente sólo la mayor cantidad de genes masculinos decide la gestación de la masculinidad. Según parece,

[18] F. de La Rochefoucauld, *Pensées LIV*.

el número menor de genes femeninos da lugar a un carácter femenino, el que sin embargo permanece inconsciente a consecuencia de la inferioridad numérica de esos genes.

Con el arquetipo del *anima* entramos en el reino de los dioses, o sea en el campo que se ha reservado la metafísica. Todo lo que el *anima* toca se vuelve numinoso, es decir incondicionado, peligroso, tabú, mágico. Es la serpiente en el Paraíso del hombre inofensivo, lleno de buenos propósitos y buenas intenciones. Proporciona las razones convincentes contra la atención a lo inconsciente. Es que esta atención destruiría inhibiciones y desataría fuerzas que mejor sería dejar en lo inconsciente. Como de costumbre, tampoco aquí está totalmente equivocada, ya que *la vida en sí no es algo solamente bueno* sino también algo malo. Al querer el *anima* la vida, quiere lo bueno y lo malo. En el reino élfico de la vida no existen esas categorías. Tanto la vida corporal como la psíquica cometen la indiscreción de arreglarse mucho mejor y de estar más sanas sin la moral convencional. El *anima* cree en el καλὸν κἀγαθόν, que es un concepto primitivo, antes que en las oposiciones posteriormente halladas entre la estética y la moral. Fue necesaria una larga diferenciación cristiana para que resultara claro que lo bueno no siempre es bello y que lo bello no es necesariamente bueno. La paradoja que representa esa pareja de conceptos causa tan pocas dificultades a los antiguos como a los primitivos. El *anima* es conservadora y retiene en forma exasperante las características de lo humano más antiguo. Gusta por ello de aparecer con vestiduras históricas, con especial predilección por Grecia y Egipto. Buenos ejemplos de esto son los "clásicos" Rider Haggard y Pierre Benoît. Asimismo, el sueño del Renacimiento, la *Ipnerotomachia de Poliphilo*[19] y el *Fausto* de Goethe han calado hondo en la antigüedad para hallar *le vrai mot de la situation.* El primero conjuró a la reina Venus, el último a la Helena troyana. En cuanto al *anima* en el mundo de la literatura burguesa y romántica, Aniela Jaffé[20] trazó un cuadro viviente del tema. No queremos aumentar el número de testigos insospechables por más que den materia y suficiente simbolismo auténtico e intencionado para fecundar grandemente nuestra meditación. Para apreciar cómo

[19] Cf. Linda Fierz-David, *Der Liebestraum des Poliphilo*, 1947.

[20] "Bilder und Symbole aus E. T. A. Hoffmanns Märchen 'Das Goldene Topf' ", en *Gestaltungen des Unbewussten*, 1950, pág. 239 y sigs.

aparece el *anima* en la sociedad moderna, me parece el mejor ejemplo la *Helen of Troy* de Erskine. No carece de profundidad, pues en todo lo que es realmente viviente está el hálito de la eternidad. *Anima* es vida más allá de todas las categorías, por eso puede prescindir también de la injuria y la alabanza. La reina del cielo y la muchachita engañada por la vida, ¿se ha pensado alguna vez qué pobre destino ha sido elevado y puesto entre las estrellas divinas con la leyenda de María?

La vida sin sentido y sin norma, que no se satisface a sí misma con su propia plenitud, es algo que provoca el terror y la defensa en el hombre integrado en una civilización. Y no se puede decir que él esté equivocado, pues esa vida es la madre de todo sinsentido y de toda tragedia. Por eso el hombre mortal, con su poderoso instinto animal, está en lucha desde un principio con el alma y sus demonios. Si ésa fuera unívocamente sombría, el caso sería sencillo. Pero lamentablemente la situación no es ésa, pues la misma *anima* puede también aparecer como ángel de la luz, como *psychopompos* que indica el camino hacia el más alto significado, tal como lo muestra el Fausto.

Si la discusión con la sombra es la prueba que consagra oficial al aprendiz, la discusión con el *anima* es la prueba que consagra maestro al oficial. Porque la relación con el *anima* es una prueba de coraje y una ordalía del fuego para las fuerzas morales y espirituales del hombre. No hay que olvidar que en el caso del *anima* se trata de situaciones psíquicas de las que se podría decir que nunca antes fueron patrimonio del hombre, pues en calidad de proyecciones se mantenían en su mayor parte fuera del dominio psíquico de éste. Para el hijo el *anima* está ligada al predominio de la madre y esto hace que a veces quede un lazo sentimental que dura toda la vida, perjudicando grandemente el destino del hombre o por lo contrario dándole alas a su coraje para osadas acciones. Al hombre antiguo el *anima* se le aparece como diosa o como bruja; el hombre medieval, en cambio, ha transformado a la diosa en Reina del cielo y Madre Iglesia. El mundo desimbolizado del protestante ha producido en primer término un sentimentalismo enfermizo y luego una acentuación del conflicto moral, que por un desenvolvimiento lógico, y sin duda a causa de su carácter intolerable, conduce al "más allá del bien y del mal" de Nietzsche. En los centros civilizados se manifiesta ese estado en la creciente inseguridad

del matrimonio. La proporción de divorcios en Estados Unidos ha sido igualada, cuando no superada, en muchos lugares de Europa. Ello demuestra que el *anima* es proyectada preferentemente sobre el otro sexo, de donde surgen complicadas relaciones. Ese hecho ha conducido, y no en pequeña medida debido a sus consecuencias patológicas, al nacimiento de la psicología moderna, que en su forma freudiana sostiene la opinión de que la base fundamental de todas las perturbaciones es la sexualidad, teoría que aguza todavía más el conflicto ya existente.[21] En realidad se confunde la causa con el efecto. De ningún modo la perturbación sexual es la causa de los trastornos neuróticos, sino que es como éstas uno de los efectos patológicos que resultan de una falla en la adaptación de la conciencia. Tal falla se produce al enfrentarse la conciencia con una situación y una tarea, a la altura de la cual todavía no ha llegado; no comprende entonces en qué forma ha cambiado su mundo y qué actitud debería tomar para estar nuevamente adaptada. Como dice la traducción de una estela coreana: *Le peuple porte le sceau d'un hiver qu'on n'explique pas.*

Ni en el caso de la sombra ni en el del *anima* basta con conocer estos conceptos y meditar sobre ellos. No es posible vivenciar su contenido por una penetración sentimental o sensible. De nada sirve aprender de memoria una lista de los arquetipos. Los arquetipos son complejos de vivencias, que aparecen fatalmente, o sea que fatalmente comienza su acción en nuestra vida personal. El *anima* ya no se nos enfrenta como diosa sino, en ciertas circunstancias, como nuestro equívoco más personal o nuestro mejor atrevimiento. Cuando un sabio de grandes méritos, anciano de setenta años, abandona a su familia y se casa con una artista pelirroja que anda por los veinte años, entonces sabemos que los dioses han tomado una víctima. Así se manifiesta en nosotros la existencia de una fuerza demoníaca preponderante. Hasta hace poco hubiera sido fácil hacer matar a esa joven por bruja.

Según mi experiencia, hay muchas personas de cierta inteligencia y cultura que comprenden fácilmente la idea de *anima* y su autonomía, y asimismo el fenómeno del *animus* en las mu-

21 He desarrollado detalladamente mi punto de vista en mi libro: *Die Psychologie der Übertragung*, 1946. [Hay versión castellana: *La psicología de la transferencia*, Bs. As., Paidós, 1954.]

jeres. En este aspecto, los psicólogos tienen que superar muchas dificultades porque no se ven obligados a enfrentarse con las complejas situaciones que caracterizan a la psicología de lo inconsciente. Si al mismo tiempo son médicos, los estorba su modo sómato-psicológico de pensamiento, que los lleva creer que podrán expresar los procesos psíquicos por medio de conceptos intelectuales, biológicos o fisiológicos. Pero la psicología no es biología ni fisiología ni ninguna otra ciencia, sino precisamente un saber sobre la psique.

La imagen del *anima* que hasta ahora he trazado no es completa. Es verdad que el *anima* es impulso vital, pero además tiene algo extrañamente significativo, algo así como un saber secreto o sabiduría oculta, en notable oposición con su naturaleza élfica irracional. Quisiera aquí referirme nuevamente a los autores antes citados. A su Ella, Rider Haggard la llama "hija de la sabiduría"; la reina de la Atlántida de Benoît tenía una selecta biblioteca, de la que formaba parte uno de los libros perdidos de Platón. La Helena troyana fue rescatada en su reencarnación por el sabio Simon Magus de un burdel en Tiro y lo acompañó en su viaje. A propósito no mencioné en primer término este aspecto desde todo punto de vista característico del *anima*, porque del primer encuentro con ésta se puede inferir cualquier cosa antes que sabiduría.[22] Tal aspecto se manifiesta sólo a quien discute con el *anima*. Sólo ese pesado trabajo deja ver en medida creciente[23] que por detrás del juego cruel con el destino humano hay algo así como una secreta intención que parece corresponder a un conocimiento superior de las leyes de la vida. Hasta lo que es al comienzo inesperado, lo caótico inquietante, oculta un sentido profundo. Y cuanto más se reconoce ese sentido, tanto más pierde el *anima* su carácter impulsivo y compulsivo. Poco a poco se van levantando diques contra el caudal del caos; porque lo que tiene sentido se separa de lo sin sentido y al dejar de identificarse sentido y sin sentido la fuerza del caos se debilita y el sentido queda dotado con la fuerza del sentido y el sin sentido con la fuerza del sin sentido. Surge entonces un nuevo cosmos. Con esto no nos referimos a

[22] Me remito aquí a ejemplos literarios accesibles a todos y no al material clínico. Para lo que nos proponemos basta perfectamente el ejemplo literario.

[23] Me refiero a la discusión con los contenidos de lo inconsciente en general. Esto representa la gran tarea del proceso de individuación.

un nuevo descubrimiento de la psicología médica sino a la antiquísima verdad de que de la plenitud de las experiencias vitales surge igual enseñanza que la que el padre transmite al hijo.[24]

La sabiduría y el desatino no sólo aparecen en la naturaleza élfica como una y la misma cosa, sino que son una y la misma cosa mientras son representados por el *anima*. La vida es desatinada y significativa. Y si no se toma lo desatinado a risa y no se especula sobre lo significativo, entonces la vida es banal; entonces todo tiene una dimensión mínima. Entonces existe sólo un pequeño sentido y un pequeño sin sentido. En rigor nada tiene significado, pues cuando no existía ningún hombre pensante no había nadie que interpretara los fenómenos. Sólo tiene significado lo no comprensible. El hombre ha despertado en un mundo que no comprende, y por eso trata de interpretarlo.

Así, el *anima* y con ella la vida carecen de significado en tanto no ofrecen interpretación alguna de sí mismas. Pero tienen sin embargo una naturaleza interpretable, ya que en todo *caos hay cosmos y en todo desorden hay un orden secreto, en* toda arbitrariedad hay ley permanente, porque todo lo que actúa descansa sobre su opuesto. Para darse cuenta de eso es necesario contar con la inteligencia discriminadora del hombre, que descompone todo en juicios antinómicos. Si discute con el *anima*, la caótica arbitrariedad de ésta le da ocasión para sospechar un orden secreto, para intuir, más allá de ella misma, un designio, un significado o una intención o incluso —nos sentiríamos tentados de decir— para postular tal cosa. Pero esto no sería verdad. Pues en realidad quien pasa por este trance no cuenta con una fría reflexión, ni tampoco con la ayuda de ciencia o filosofía alguna y la doctrina religiosa tradicional auxilia sólo muy limitadamente; uno está envuelto y enredado en el vivir sin objetivo, y el juicio con todas sus categorías se muestra impotente. La interpretación humana falla, pues ha surgido una situación vital turbulenta, a la que ninguna dotación de sentido se adecua. Es un momento de derrumbe. Sobreviene un hundimiento en una última profundidad, como apropiadamente dice Apuleyo: *ad instar voluntariae mortis*. No es una renuncia artificiosamente querida a la propia capacidad sino impuesta por la naturaleza; no es una sujeción y humillación moral-

[24] Para esto constituye un buen ejemplo el opúsculo de G. Schmaltz, *Östliche Weisheit und Westliche Psychoterapie*, 1951.

mente adornada y voluntaria, sino una derrota completa e inequívoca, coronada por el miedo pánico de la desmoralización. Cuando todos los apoyos y muletas se han roto, y ya no hay detrás de uno seguridad alguna que ofrezca protección, sólo entonces se da la posibilidad de tener la vivencia de un arquetipo que hasta ese momento se había mantenido oculto en esa carencia de sentido cargada de significado que es propia del *anima. Es el arquetipo del significado, así como el* anima *representa el arquetipo de la vida.* Sin duda el significado nos parece el primero de los sucesos, porque suponemos con cierta razón que somos nosotros mismos los que lo otorgamos, y, también con razón, creemos que el gran mundo puede existir sin ser interpretado.

Pero, ¿cómo otorgamos significado? ¿De dónde lo tomamos en última instancia? Nuestras formas de otorgar significado son categorías históricas que se pierden en una oscura antigüedad, hecho este que habitualmente no se advierte como es debido. Las interpretaciones utilizan ciertas matrices lingüísticas, que también provienen de imágenes arcaicas. Podemos tomar este problema en el punto en que queramos; siempre caemos en la historia del lenguaje y de los temas, lo que siempre nos hace volver directamente al mundo primitivo poblado de milagros. Tomemos, por ejemplo, la palabra *idea.* Tiene su origen en el concepto de εἶδος de Platón, y las ideas eternas son imágenes primordiales, que se mantienen ἐν ὑπερουρανίῳ τόπῳ (en un lugar supraceleste) como formas eternas trascendentes. El ojo del vidente las ve como *imagines et lares* o como imágenes del sueño y de la visión reveladora. O tomemos el concepto de energía, que se refiere a un acontecer físico. Anteriormente fue el fuego arcano de los alquimistas, el flogisto, la fuerza calórica inherente a la materia, o también el calor primordial de los estoicos o el heraclíteo πῦρ ἀεὶ ζῶον (el fuego eternamente viviente), que tan cerca está de la concepción primitiva de una fuerza viviente universalmente difundida, una fuerza que provoca el crecimiento y cura mágicamente, llamada por lo general *mana.*

No quiero acumular ejemplos innecesariamente. Basta con saber que no existe *una sola* idea o concepción esencial que no posea antecedentes históricos. Todas se basan en última instancia en formas primitivas arquetípicas, que se hicieron patentes en una época en que la conciencia todavía no pensaba sino que

percibía. El pensamiento era objeto de la percepción interna; no era pensado sino experimentado como fenómeno, algo así como oído o visto. El pensamiento era esencialmente revelación, no era algo que se descubría sino algo que se imponía o que convencía por su facticidad inmediata. El pensar precede a la conciencia del yo primitiva, y ésta es antes su objeto que su sujeto. Pero tampoco nosotros hemos llegado a la cima última de la concienciabilidad y por lo tanto tenemos también un pensar preexistente, del cual no nos percatamos mientras nos protejan símbolos tradicionales, lo que traducido al lenguaje de los sueños equivale a decir: mientras el padre o el rey no hayan muerto.

Quisiera mostrar con otro ejemplo cómo lo inconsciente "piensa" y prepara soluciones. Se trata del caso de un joven estudiante de teología, al que no conozco personalmente. Tenía dificultades con su convicción religiosa, y en esa época tuvo el siguiente sueño:[25] se encontraba de pie frente a un bello anciano, que estaba totalmente vestido de negro. Sabía que era el mago *blanco*. Este anciano le dirigió un largo discurso, del cual ya no podía acordarse. Había retenido sólo las últimas palabras: "Y para ello necesitamos la ayuda del mago *negro*". En ese momento se abrieron las puertas y entró un anciano muy parecido, con la sola diferencia de que estaba vestido de *blanco*. Habló al mago blanco diciéndole: "Necesito tu consejo", pero echó una interrogante mirada de costado sobre el soñador, por lo cual el mago blanco dijo: "Puedes hablar tranquilo, es un inocente". Entonces el mago negro comenzó a relatar su historia: Venía de un país lejano, donde había sucedido algo extraño. El país era gobernado por un rey anciano, que sintió que se acercaba su muerte. El —el rey— se buscó entonces un sepulcro. En ese país había justamente gran cantidad de sepulcros de una época antigua, y el rey eligió para sí el más bello. De acuerdo con la leyenda allí estaba enterrada una doncella. El rey hizo abrir el sepulcro para adaptarlo a su objetivo. No bien los huesos que allí se encontraban fueron expuestos al aire, repentinamente cobraron vida y se transformaron en un caballo negro, que en el mismo momento huyó hacia el desierto y allí desapareció. El —el mago negro— se había enterado de esta

[25] Ya he mencionado este sueño en *Symbolik des Geistes*, 1948, pág. 16 y sigs., y en *Psychologie und Erziehung*, 1946, pág. 96, como ejemplo de un "gran" sueño, pero sin otro comentario. [De esta última obra hay versión castellana: *Psicología y educación*, Bs. As., Paidós, 1950.]

historia y se había puesto inmediatamente a seguir al caballo. En muchos días de viaje, siempre siguiendo el camino del caballo, llegó al desierto y lo atravesó hasta el otro borde, donde el pasto recomenzaba. Allí encontró al caballo paciendo, y también allí hizo el hallazgo que hacía necesario el consejo del mago blanco; allí había encontrado las llaves del Paraíso y ahora no sabía qué iba a suceder. En ese momento apasionante despertó el soñador.

A la luz de las explicaciones precedentes, el sentido del sueño es fácil de descubrir: el rey anciano es el símbolo conductor que quiere entregarse al descanso eterno, y precisamente en el mismo lugar en el que ya están enterradas similares "dominantes". Su elección recae justamente sobre el sepulcro del *anima*, la que duerme el sueño de la muerte como otra bella durmiente del bosque, mientras un principio legítimo (príncipe o *princeps*) regula y expresa la vida. Pero el rey llega a su fin [26] y entonces ella vuelve a cobrar vida y se transforma en el caballo negro, que ya en la alegoría platónica expresa el carácter indómito de la naturaleza apasionada. Quien lo sigue llega al desierto, a la tierra salvaje, alejada del hombre, y que es imagen del aislamiento espiritual y moral. Pero allí están las llaves del Paraíso. ¿Qué es entonces el Paraíso? Evidentemente el jardín del Edén con su árbol de dos caras, el árbol de la vida y del conocimiento, y sus cuatro corrientes. En la concepción cristiana, también la ciudad celestial del Apocalipsis, al igual que el jardín del Edén, es pensada como mandala. Pero el mandala es un símbolo de la individuación. El mago negro es entonces quien encuentra la clave para la solución de las dificultades religiosas que pesan sobre el soñador; la llave que abre el camino a la individuación. La oposición desierto-Paraíso representa así la otra oposición aislamiento-individuación o llegar-a-ser-sí-mismo. Este fragmento del sueño es una paráfrasis digna de atención del proverbio de Jesús completado y publicado por Hunt y Grenfall, en el cual los animales muestran el camino al reino de los cielos y en cuya admonición dice "Por lo tanto reconoceos a vosotros mismos, pues vosotros sois la ciudad y la ciudad es el reino". Además es también una paráfrasis de la serpiente del Paraíso, que persuadió a los primeros padres para que pecaran, y que en el desarrollo

[26] Cf., el tema del "rey anciano" en la alquimia.

posterior condujo a la salvación del género humano por el hijo de Dios. Como es sabido, esta relación causal dio lugar a la identificación ofítica de la serpiente con el *Soter* (Salvador, Redentor). El caballo negro y el mago negro son —y esto es un moderno bien del espíritu— elementos cuasi malos, cuya relatividad con respecto al bien está indicada por el cambio de vestiduras. Ambos magos son los dos aspectos del *anciano* del maestro e instructor superior del arquetipo del espíritu, que simboliza el sentido preexistente, oculto en la vida caótica. Es el padre del alma, y sin embargo el alma es, como por milagro, su madre-virgen; y por eso fue designado por los alquimistas como el "antiquísimo hijo de la madre". El mago negro y el caballo negro corresponden al descenso a la oscuridad que aparece en los sueños anteriormente citados.

¡Qué lección más insoportablemente penosa para un joven estudiante de teología! Por fortuna no se dio cuenta de que el padre de todos los profetas le había hablado en su sueño y había puesto a su alcance un gran secreto. Asombra el que estos sucesos sean tan inconducentes. ¿Por qué esta disipación? A esta pregunta debo responder en verdad que no sabemos cuál ha sido a la larga la acción de este sueño sobre el estudiante, pero también debo agregar que, al menos a mí, este sueño me ha dicho mucho. No podría perderse, aun no habiéndolo comprendido el soñador.

El maestro de este sueño es evidentemente un intento de representar el bien y el mal en su función común, probablemente como respuesta al conflicto moral aún no solucionado del alma cristiana. Con la característica relativización de los opuestos se produce un acercamiento a las ideas orientales, al Nirvana de la filosofía india, el liberarse de los opuestos, que aparece como una posibilidad de solución que concilia el conflicto. Qué peligrosamente llena de sentido es la relatividad oriental del bien y del mal, se pone de manifiesto en la pregunta índica de la sabiduría: "¿Quién necesita más tiempo para llegar a la perfección, quién ama a Dios o quién lo odia?" La respuesta es: "Aquel que ama a Dios, necesita siete reencarnaciones para llegar a la perfección, y aquel que odia a Dios, sólo necesita tres, porque el que lo odia pensará más en El que el que lo ama". El liberarse de los opuestos supone una equivalencia funcional entre éstos, contraria a nuestra sensibilidad cristiana. Pero tal como podemos ver en

el sueño que hemos tomado como ejemplo, la acordada cooperación de los opuestos morales es sin embargo una verdad natural, que, como lo muestra con la mayor claridad la filosofía taoísta, es reconocida naturalmente en Oriente. Por lo demás, también en la tradición cristiana existen ciertas manifestaciones cercanas a este punto de vista; un ejemplo es la parábola del mayordomo infiel. En este aspecto nuestro sueño no representa un caso único, pues la tendencia a relativizar los opuestos es una característica propia de lo inconsciente. Pero hay que agregar enseguida que esto sólo se verifica en casos de sensibilidad moral muy aguda; en otros casos lo inconsciente puede remitir inexorablemente a la incompatibilidad de los opuestos. En general tiene un punto de vista relativo a la actitud consciente. Por eso se puede decir que nuestro sueño supone las convicciones y dudas específicas de una conciencia teológica de observancia protestante. Esto significa que la manifestación está limitada dentro de un cierto sector de problemas. Pero aun pese a que esto hace que disminuya su validez, el sueño demuestra la superioridad del punto de vista de lo inconsciente. En consecuencia su sentido se expresa adecuadamente como la opinión y la voz de un mago blanco, que en todos los aspectos está muy por encima de la conciencia del soñador. El mago es sinónimo del anciano adivino, que se retrotrae en línea directa hasta la figura del hechicero de la sociedad primitiva. Es, como el *anima*, un demonio inmortal, que atraviesa con la luz del sentido las oscuridades caóticas de la vida. Es el iluminador, el instructor y maestro, un *psychopompos* (conductor del alma), cuya personificación no pudo eludir ni siquiera el mismo Nietzsche, el "destructor de las Tablas", pues hizo de la encarnación de éste en Zarathustra el espíritu superior de una época casi homérica, el portador y vocero de su propia iluminación y arrebato "dionisíacos". Es cierto que Dios había muerto para él, pero el demonio de la sabiduría se convirtió en algo así como su doble viviente; tal como él dice:

"Uno se convirtió en dos,
y Zarathustra pasó a mi lado."

Zarathustra es para Nietzsche más que una figura poética, es una confesión involuntaria. También él se había extraviado en la oscuridad de una vida apartada de Dios, descristianizada, y por eso llegó hasta él el iluminador y revelador, como fuente par-

lante de su alma. De allí proviene el lenguaje hierático de Zarathustra, pues ése es el estilo de este arquetipo.

En la vivencia de este arquetipo el hombre moderno experimenta al más arcaico tipo de pensamiento como una actividad autónoma, de la cual se es objeto. Hermes Trismegistos o el Thoth de la literatura hermética, Orfeo, el Poimandres y el Poimen de Hermas —que está vinculado con el anterior—[27] son formulaciones de la misma experiencia. Si el nombre "Lucifer" no estuviera ya afectado por un prejuicio, sería muy adecuado para este arquetipo. Por eso me he contentado con denominarlo arquetipo del *anciano sabio,* o del *significado.* Como todos los arquetipos, éste tiene también un aspecto positivo y un aspecto negativo, sobre lo cual no quisiera entrar en detalles. El lector puede encontrar una detallada exposición de la doble faz del "anciano sabio" en mi artículo sobre la fenomenología del espíritu en los cuentos de hadas.[28]

Los tres arquetipos de que he hablado hasta aquí: la sombra, el *anima* y el anciano sabio, en la experiencia directa se presentan personificados. En lo anterior he tratado de explicar de qué precondiciones psicológicas generales surge su experiencia. Pero lo que comuniqué fueron sólo racionalizaciones abstractas. En rigor se hubiera podido, o más bien se hubiera debido, dar una descripción del proceso, tal como se presenta en la experiencia directa. En el curso de ese proceso, se presentan los arquetipos como personalidades actuantes en los sueños y fantasías. El proceso mismo se presenta en otro tipo de arquetipos, que en general podrían designarse como arquetipos de la transformación. Estos no son personalidades, sino más bien situaciones, lugares, medios, caminos, etcétera, típicos que simbolizan los distintos tipos de transformación. Al igual que las personalidades, esos arquetipos también son símbolos auténticos y legítimos, que no podrían ser interpretados exhaustivamente ni como σημεῖα (signos) ni como alegorías. Son antes bien auténticos símbolos en tanto son plurívocos, llenos de vislumbres e inagotables. Si bien los principios básicos, los ἀρχαί de lo inconsciente, son reconocibles, resultan indescriptibles debido a su riqueza en relaciones. Naturalmente el juicio intelectual trata siempre de establecer su

[27] Reitzenstein interpreta el *Pastor* de Hermas como escrito cristiano que hace competencia al Poimandres.

[28] En *Symbolik des Geistes,* 1948, pág. 17 y sigs.

univocidad y pierde de vista así lo esencial, pues aquello que, por ser lo único que corresponde a su naturaleza, hay que establecer ante todo, es su plurivocidad, su abundancia de relaciones casi inabarcable, que hace imposible toda formulación unívoca. Además son constitutivamente paradójicos, así como el espíritu es entre los alquimistas *senex et iuvenis simul.*

Para hacerse una imagen del proceso simbólico, las series de imágenes de los alquimistas resultan buenos ejemplos, aunque sus símbolos, pese a ser a menudo de origen y significado oscuros, son en general tradicionales. Un magnífico ejemplo oriental es el sistema Chakra tántrico [29] o el sistema nervioso místico del yoga chino.[30] De acuerdo con todas las apariencias, las series de imágenes del Tarot son derivados de los arquetipos de la transformación. Me ha fortalecido en esta opinión una esclarecedora disertación del profesor R. Bernouilli.[31]

El proceso simbólico es un *vivenciar en imagen y de la imagen.* Su desarrollo muestra por lo regular una estructura enantiodrómica como el texto del *I Ging* y presenta por lo tanto un ritmo de negación y posición, de pérdida y ganancia, de claridad y oscuridad. Su comienzo se caracteriza casi siempre por un callejón sin salida u otra situación imposible; su meta es, expresada en general, el *esclarecimiento o una más elevada conciencialidad,* con lo cual la situación de partida se supera en un nivel más alto. El proceso, transitoriamente compendiado, puede presentarse en un sueño o en un corto momento de vivencia, o extenderse por lo contrario meses y años, de acuerdo con el tipo de situación de partida, el tipo de individuo implicado en el proceso, y el tipo de meta a alcanzar. Evidentemente la riqueza de símbolos fluctúa muchísimo. Aunque en principio todo es vivenciado en imagen, o sea simbólicamente, no se trata de peligros de cartón, sino de riesgos muy reales, de los cuales en ciertas circunstancias puede depender un destino. El peligro principal consiste en sucumbir al influjo fascinador de los arquetipos. Las mayores posibilidades de que esto suceda se dan si uno no toma conciencia de las *imágenes arquetípicas.* Si existe una predisposición psicótica, puede

29 Arthur Avalon: *The Serpent Power Being The Shat-Chakra-Nirūpana and Paduka-Panchaka,* 1919.

30 E. Rousselle, "Seelische Führung in lebenden Taoismus", *Eranos Jahrbuch,* 1933, pág. 135 y sigs.

31 R. Bernouilli: "Zur Symbolik geometrischer Figuren und Zahlen", *Eranos Jahrbuch,* 1934, pág. 397 y sigs.

ocurrir que las figuras arquetípicas, que de todos modos poseen en virtud de su numinosidad cierta autonomía, se liberen totalmente del control de la conciencia y alcancen completa independencia, es decir que produzcan fenómenos de posesión. En una posesión por el *anima*, el enfermo, tomando un ejemplo cualquiera, se transforma por autocastración en una mujer llamada María, o teme que se le imponga por la violencia algo semejante. Un ejemplo de esto es el conocido D. P. Schreber (*Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken*, Leipzig 1903). Los enfermos descubren muchas veces toda una mitología del *anima* con ricos motivos arcaicos. Un caso de este tipo fue publicado en su momento por J. Nelken.[32] Otro paciente ha descripto y comentado en un libro sus propias vivencias.[33] Cito estos casos porque siempre hay personas que creen que los arquetipos son quimeras subjetivas mías.

Lo que en la enfermedad del espíritu sale brutalmente a luz, en la neurosis queda oculto en el fondo, pero desde allí influye sin embargo sobre la conciencia. Cuando el análisis penetra en el fondo de los fenómenos de conciencia, descubre allí las mismas figuras arquetípicas que animan los delirios de los psicóticos. Y *last not least*, gran cantidad de documentos histórico-literarios demuestran que esos arquetipos aparecen prácticamente en todos los tipos normales existentes de fantasía y no sólo en los productos de las enfermedades del espíritu. El elemento patológico no consiste en la existencia de estas representaciones sino en la disociación de la conciencia, que ya no puede dominar lo inconsciente. Por eso en todos los casos de disociación surge la necesidad de la *integración de lo inconsciente* en la conciencia. Se trata de un proceso sintético que yo he denominado "proceso de individuación".

Este proceso corresponde en rigor al curso natural de una vida, en la cual el individuo llega a ser lo que siempre fue. Como el hombre tiene conciencia, esa evolución no se desarrolla regularmente, sino que es variada y perturbada en muchas formas al apartarse la conciencia de su base instintiva arquetípica y actuar en antagonismo con esa base. De allí resulta entonces la

[32] "Analytische Beobachtungen über Phantasien eines Schizophrenen." *Jahrbuch für Psychoanalitische und Psychopathologische Forschung*, 1912, tomo IV, pág. 504 y sigs.

[33] John Custance, *Wisdom, Madness and Folly*, 1951

necesidad de una síntesis de ambas posiciones. Esto implica la existencia de una psicoterapia ya en un estadio primitivo, en el que ésta aparece bajo la forma de los ritos de restitución. Ejemplos de esto son las identificaciones regresivas con los antepasados de la época *alcherringa* que se dan en Australia, la identificación con los hijos del sol entre los indios pueblos de Taos, la apoteosis de Helios en el misterio de Isis tal como aparece en Apuleyo, etc. En concordancia con lo que hemos visto, el método terapéutico de la psicología compleja consiste, por un lado, en hacer consciente lo más acabadamente que sea posible la constelación de contenidos inconscientes, y por el otro, en una síntesis de éstos con la conciencia por un acto de reconocimiento. Pero como el hombre civilizado posee una disociabilidad muy grande y hace un uso constante de ella para librarse de todos los riesgos que lo amenazan, de ningún modo es seguro por adelantado que un reconocimiento sea seguido por el obrar correspondiente. Hay que contar por el contrario con la manifiesta ineficacia del reconocimiento y en consecuencia hay que presionar para que tenga lugar un adecuado empleo de éste. Por lo regular el reconocimiento librado a sí mismo no tiene esos efectos positivos ni tampoco representa un poder moral. En tales casos se ve claramente hasta qué punto la curación de las neurosis es un problema moral.

Como los arquetipos son, al igual que todos los contenidos numinosos, relativamente autónomos, no pueden ser integrados en forma simplemente racional, sino que requieren un método dialéctico, es decir una verdadera discusión. A menudo el paciente desarrolla esta discusión en forma de diálogo, con lo cual realiza sin saberlo la definición alquimista de la *meditación* como "*colloquium cum suo angelo bono*", como coloquio interno con su ángel bueno.[34] Por regla general este proceso tiene un desarrollo dramático con muchas peripecias. Lo expresan o lo acompañan símbolos oníricos, que son afines a esas *représentations collectives,* que desde siempre han representado procesos psíquicos de transformación en forma de temas mitológicos.[35]

Debo aquí limitarme al examen de algunos ejemplos de arquetipos. He elegido los que desempeñan el papel principal en el análisis de un inconsciente masculino, y también he tratado de

[34] Rulandus, *Lexicon Alchemiae,* 1612, *s. v. meditatio.*
[35] Remito a mis exposiciones en *Symbole der Wandlung,* 1952. [Hay versión castellana: *Símbolos de transformación,* Bs. As., Paidós, 1965.]

esbozar más o menos el proceso psíquico de transformación en el cual ellos aparecen. Con posterioridad a la primera aparición de este trabajo, las figuras de la sombra, del *anima* y del anciano sabio ya han sido estudiadas en detalle, junto con las figuras correspondientes de lo inconsciente femenino, en mi artículo sobre el simbolismo del sí-mismo;[36] también analicé en forma amplia y detallada el proceso de individuación en su relación con el simbolismo alquimístico.[37]

36 *Aion*, 1951.
37 *Psychologie und Alchemie*, 2ª ed., 1952.

II

LOS ARQUETIPOS Y EL CONCEPTO DE *ANIMA*[1]

Aunque la conciencia contemporánea parece haber olvidado que existió una psicología no empírica, la orientación general es todavía similar a la de la época en que se identificaba la psicología con una teoría sobre lo psíquico. En el mundo académico fue necesaria esa enérgica revolución en el método que se inició con Fechner [2] y Wundt,[3] para hacer comprender a los científicos que la psicología es una ciencia empírica y no una teoría filosófica. Pero también es cierto que para el creciente materialismo de fines del siglo XIX ya nada significó el que antes hubiese existido una "ciencia empírica del alma"[4] a la cual aún hoy le debemos valiosas descripciones. Recordaré solamente la obra del doctor Justinus Kerner, *Seherin von Prevorst* (1846). La nueva orientación hacia un método científico-natural trajo consigo el anatema de toda la psicología descriptiva "romántica". Las excesivas esperanzas de esta ciencia experimental de laboratorio se

[1] Publicado por primera vez en el *Zentralblatt für Psychotherapie*, 1938. El texto ha sido revisado.
[2] *Elemente der Psychophysik*, 1860.
[3] *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, 1874.
[4] Por ejemplo la compilación del Dr. G. H. Schubert, *Altes und Neues aus dem Gebiet der innern Seelenkunde*, 1825-44.

reflejan ya en la "psicofísica" de Fechner. Sus resultados actuales son la psicotécnica y un cambio general del punto de vista científico en favor de la *fenomenología.* Pero no se podría afirmar que el punto de vista fenomenológico haya penetrado en todas las mentes. La teoría desempeña aún en todas partes un papel demasiado grande, en lugar de estar comprendida en la fenomenología, como en realidad debería ocurrir. Hasta Freud, cuya actitud empírica está fuera de toda duda, ha acoplado su teoría como *conditio sine qua non* al método, como si fuera indispensable que los fenómenos sean vistos bajo una cierta luz para ser algo. Sin embargo, fue Freud quien abrió el camino para la investigación de los fenómenos complejos, al menos en el campo de las neurosis. Pero el campo liberado sólo se extendía hasta donde lo permitían ciertos conceptos fundamentales fisiológicos, de modo que la psicología parecía depender de la fisiología de los instintos. La cosmovisión materialista de aquel tiempo, distante ya casi cincuenta años, aceptaba con gusto esa limitación y aun hoy, pese a haberse transformado la imagen del mundo, se mantiene en gran medida el mismo estado de cosas. Se contaba no sólo con la ventaja "de un campo limitado de trabajo" sino también con un magnífico pretexto para no tener que preocuparse por lo que ocurre en un mundo más amplio. Así resultó que toda la psicología médica pasó por alto el hecho de que una psicología de las neurosis, como por ejemplo la freudiana, está completamente en el aire sin un conocimiento de la fenomenología general. Tampoco se tuvo en cuenta que en el campo de las neurosis ya Pierre Janet [5] había comenzado antes que Freud a estructurar una metodología descriptiva, y sin cargarla por cierto con demasiadas hipótesis teóricas o derivadas de una concepción del mundo. El filósofo ginebrino Théodore Flournoy presentó en su principal obra [6] la psicología de una personalidad extraordinaria y nos dio así una descripción biográfica del fenómeno psíquico, que excede el estrecho campo médico. A éste le siguió, como primer intento comprensivo, la obra maestra de William James, *Varieties of Religious Experience* (1902). Debo fundamentalmente a estos dos investigadores el haber aprendido

[5] *L'automatisme psychologique*, 1889; *L'état mental des hystériques*, 1892; *Névroses et idées fixes*, 1898.

[6] *Des Indes à la planète Mars*, 1900, y "Nouvelles Observations sur un Cas de Somnambulisme avec Glossolalie", *Arch. de Psychol.*, 1901, t. 1, nº 2.

que para captar la esencia de la perturbación psíquica es indispensable situarla dentro del todo de la psique humana. Yo mismo realicé durante varios años trabajo experimental; pero al ocuparme con intensidad de las neurosis y psicosis tuve que darme cuenta de que, por más deseable que sea la determinación cuantitativa, no puede tener éxito sin la cualitativa. La psicología médica ha reconocido que las situaciones decisivas son extraordinariamente complicadas y sólo pueden ser aprehendidas por medio de la descripción casuística. Pero para emplear este método es necesario haberse liberado del prejuicio teórico. Toda ciencia natural se vuelve descriptiva cuando llega al punto más allá del cual ya no puede avanzar experimentalmente y este cambio de ningún modo hace que deje de ser científica. Pero una ciencia experimental se hace a sí misma imposible cuando señala límites a su campo de acuerdo con conceptos teóricos. La psique no termina donde termina el alcance de una hipótesis de índole fisiológica o de cualquier otro tipo. Esto quiere decir que en cada caso particular que queramos examinar científicamente, debemos tomar en cuenta las manifestaciones de la psique en su totalidad.

Estas consideraciones se hacen indispensables en el examen de un concepto empírico como el de *anima*. Frente al prejuicio frecuentemente expresado según el cual el *anima* sería una creación teórica o —peor aún— pura mitología, debo destacar que ese concepto es un concepto puramente empírico que sólo pretende dar un nombre a un grupo de fenómenos afines o análogos. Este concepto no tiene otra función ni más significado que un concepto como el de artrópodos, por ejemplo, que abarca a todos los animales de cuerpo segmentado y quitinoso que tienen patas y demás apéndices articulados y da de tal modo un nombre a ese grupo fenomenológico. Los prejuicios a que me he referido se originan, y esto es bien lamentable, en la ignorancia. Los críticos no conocen los fenómenos en cuestión pues éstos están en el campo de la experiencia humana general, y por lo tanto en su mayor parte fuera de los límites de un mero saber médico. Pero el alma, que es el objeto del cual tiene que ocuparse el médico, no hace caso de la limitación del saber de éste sino que pone de manifiesto sus exteriorizaciones vitales y reacciona a influjos de todos los sectores de la experiencia humana. Su naturaleza no se muestra sólo en lo personal, o en los instintos o en

lo social sino en el fenómeno del mundo en general. O sea que si queremos comprender qué es "psique" tenemos que incluir en nuestra comprensión el mundo. El distinguir campos de trabajo no sólo es posible sino también necesario por motivos prácticos y sólo pueden separarse los campos si se ha sentado conscientemente la limitación. Pero cuanto más complejos son los fenómenos sobre los cuales debe actuar el tratamiento práctico, tanto más amplio debe ser el campo delimitado y el conocimiento correspondiente.

Así, quien no conozca el significado y la difusión universales del tema de las *Syzygias* (el tema del apareamiento) en la psicología de los primitivos,[7] en la mitología, la ciencia comparada de las religiones y la historia de la literatura, difícilmente pueda situarse y tener algo que decir frente al concepto de *anima*. El contacto con la psicología de las neurosis podría en verdad haberle dado cierto conocimiento del *anima*, pero sólo el conocer su fenomenología general podría abrirle los ojos para el verdadero significado de los fenómenos que se le presentan en el caso individual, afectados a menudo por alguna desfiguración patológica.

Frente al prejuicio general, cuya vigencia aún se mantiene, según el cual la única base esencial de nuestro conocimiento proviene exclusivamente de lo exterior y en consecuencia *nihil esse in intelectu quod non antea fuerit in sensu*, nos encontramos sin embargo con que la significativa teoría atómica de Leucipo y Demócrito no se fundaba de ningún modo en la observación de la división atómica sino en la representación "mitológica" de pequeñas partes que, como átomos anímicos, como partes animadas mínimas, ya conocen los australianos centrales que no llegaron a superar el Paleolítico.[8] Todo conocedor de la antigua ciencia natural y filosofía de la naturaleza sabe hasta qué punto se proyectan los datos del alma en lo desconocido del fenómeno exterior. En realidad esto ocurre hasta tal punto que de ningún modo podemos hacer afirmaciones sobre el mundo en sí ya que, siempre que queramos hablar de conocimiento, estamos constreñidos a convertir el acontecer físico en un proceso psíquico.

[7] Destaco especialmente el chamanismo con su representación de la *épouse céleste*. (M. Eliade, *Le chamanisme*, París, 1951, pág. 80 y sigs.)
[8] Spencer y Gillen: *The Northern Tribes of Central Australia*, pág. 331 y otros lugares. Asimismo A. E. Crawley, *The Idea of the Soul*, pág. 87 y sigs.

Pero, ¿quién garantiza que de esta conversión resulta una imagen del mundo suficientemente "objetiva"? Para tener esta seguridad, el hecho físico debería ser también psíquico. Pero de esta comprobación parece separarnos todavía una gran distancia. Hasta entonces hay que contentarse, bien o mal, con la hipótesis de que el alma provee las imágenes y formas que hacen posible el conocimiento de objetos.

Se acepta generalmente que estas formas han sido transmitidas por la tradición; así, seguiríamos hablando hoy de "átomos" porque, directa o indirectamente, hemos tenido noticia de la teoría atómica de Demócrito. Pero, ¿de dónde proviene el conocimiento que tuvo Demócrito o, más aún, el que tuvo la primera persona que habló de los elementos constitutivos mínimos? Esta idea tuvo su origen en las llamadas representaciones arquetípicas, es decir, en imágenes primordiales, que nunca son reflejo de sucesos físicos sino productos propios del *factor anímico*. Pese a la tendencia materialista a entender el alma como mera copia de procesos físicos y químicos, no hay una sola prueba que apoye esa hipótesis. Y es más, innumerables hechos demuestran, por lo contrario, que el alma traduce el proceso físico en una serie de imágenes, que con frecuencia tienen una conexión apenas reconocible con el proceso objetivo. La hipótesis materialista es demasiado temeraria y va, con osadía "metafísica", más allá de lo experimentable. Lo que en el estado actual de nuestros conocimientos podemos establecer con seguridad, es nuestra *ignorancia con respecto a la naturaleza del alma*. No hay en consecuencia motivo alguno para considerar la psique como algo secundario o como un epifenómeno, sino que existen razones suficientes para verla —al menos hipotéticamente— como un *factor sui generis*. Y podremos seguir admitiendo esto hasta el momento en que el proceso psíquico pueda también ser fabricado en una retorta. Después de desechar burlonamente como imposible la pretensión de la alquimia de encontrar un *lapis philosophorum* que constara de *corpus et anima et spiritus*, no se hubiera debido seguir arrastrando la consecuencia lógica de la hipótesis medieval, es decir el prejuicio materialista respecto del alma, como si sus premisas fueran un hecho demostrado.

No se conseguirá tan pronto reducir situaciones anímicas complejas a una fórmula química; por eso el factor anímico *hypothesi* debe ser visto entretanto como una realidad autóma

de carácter enigmático, especialmente porque, de acuerdo con toda la experiencia que nos proporcionan los hechos, parece ser *diferente por su naturaleza* de los procesos físico-químicos. Si en última instancia no sabemos en qué consiste su sustancialidad, lo mismo ocurre con el objeto físico, o sea con la materia. Si, entonces, consideramos lo anímico como un factor independiente, resulta esto que hay una existencia anímica sustraída a la creación y manejo conscientes del libre albedrío. Si bien podría parecer que todo lo anímico es como una sombra y tiene un carácter fugaz y superficial o, en una palabra, fútil, en realidad esas características se verifican generalmente en el caso de lo psíquico-subjetivo pero no en el de lo psíquico-objetivo, lo inconsciente, que representa una condición *a priori* de la conciencia y de sus contenidos. De lo inconsciente surgen efectos determinantes que, independientemente de la transmisión, aseguran en todo individuo la similitud y aun la igualdad de la experiencia y de la creación imaginativa. Una de las pruebas fundamentales de esto es el paralelismo que podríamos calificar de universal, entre los temas mitológicos, a los que he llamado *arquetipos* a causa de su naturaleza de imágenes primordiales.

A uno de estos arquetipos, que es de un especial significado práctico para el psicoterapeuta, lo he denominado *anima*. Con esta expresión latina se designa algo que no debe ser confundido con ninguno de los conceptos de alma cristiano-dogmáticos ni tampoco con ninguno de los que ha creado hasta ahora la filosofía. Quien quiera hacerse una representación más o menos concreta de la naturaleza de aquello cuya formulación representa este concepto, deberá recurrir preferentemente a un escritor antiguo, como Macrobio,[9] o a la filosofía china clásica,[10] en la que el *anima* (en chino *po* o *gui*) es vista como una parte femenina y ctónica del alma. El recurrir a estas fuentes siempre está ligado, sin duda, al peligro del concretismo metafísico. He tratado de evitar ese peligro en todo lo posible, pero en él ha de caer hasta cierto grado todo intento de hacer una representación intuitiva. No se trata de un concepto abstracto sino de un concepto empírico, inseparable de la forma en la cual aparece y al que no se podría describir fuera de su fenomenología específica.

9 *In somnium Scipionis.*

10 Wilhelm y Jung, *Das Geheimnis der goldenen Blüte*, pág. 49 y sigs. [Hay versión castellana: *El secreto de la flor de oro*, Bs. As., Paidós, 1955.] Chantépie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, III, I, 71.

La psicología científica debe dejar a un lado los pro y contra filosóficos, condicionados por el tiempo, y ver como *proyecciones* esas intuiciones trascendentales que han brotado en todos los tiempos del alma humana. Es decir, que debe verlas como contenidos psíquicos que han sido llevados a un espacio metafísico e hipostasiados.[11] Históricamente, el *anima* nos sale al encuentro ante todo en las *syzygias*[12] divinas, las parejas andróginas de dioses. Estas se retrotraen por un lado hasta las oscuridades de la mitología primitiva[13] y por el otro hasta las especulaciones filosóficas del gnosticismo[14] y de la filosofía clásica china, en la que el par de conceptos cosmogónicos es designado como *yang* (masculino) y *yin* (femenino).[15] Con toda tranquilidad se puede afirmar que estas *syzygias* son tan universales como la aparición del hombre y la mujer. Este hecho autoriza evidentemente a concluir que la imaginación está sujeta a este tema de tal modo que en todos los lugares y todos los tiempos se ve llevada a volver a proyectar siempre lo mismo.[16]

La proyección es, como nos lo ha enseñado la experiencia médica, un proceso inconsciente, automático, por el cual un contenido inconsciente para el sujeto es transferido a un objeto, de modo que este contenido aparece como perteneciente al objeto. Pero la proyección cesa en el momento en que se hace consciente, es decir, en el momento en que el contenido es visto como perteneciente al sujeto.[17] Por eso el cielo poblado de dioses de los antiguos politeístas debe su debilitamiento en medida nada pequeña a ese modo de ver cuyo primer representante es Evhemero[18] y para el cual esas formas divinas son sólo reflejos de caracteres

[11] Este criterio se basa en la crítica del conocimiento de Kant y no tiene nada que ver con el materialismo.

[12] *Syzygos:* apareado, unido. *Syzygia: Coniugatio.*

[13] J. Winthuis, *Das Zweigeschlechterwesen bei den Zentralaustraliern und andern Völkern*, Leipzig, 1928.

[14] Especialmente en el sistema de los valentinianos. Ireneo, *Refut, omn, haer.*

[15] *I Ging. Das Buch der Wandlungen*, publicado por Richard Wilhelm, 1924.

[16] Ejemplos instructivos en abundancia proporciona la llamada filosofía hermético-alquimista que se extiende desde el siglo XIV hasta el XVII. El libro de M. Majer, *Symbola Aurae Mensae duodecim nationum*, Francfort, 1617, proporciona una visión relativamente satisfactoria del asunto.

[17] Es cierto que hay casos en los que pese a la comprensión aparentemente satisfactoria, la acción retroactiva de la proyección sobre el sujeto no cesa, es decir, que no se produce la esperada liberación. Como a menudo he podido observar, en este caso se encuentran ligados todavía con el portador de la proyección contenidos significativos pero inconscientes. Son éstos los que mantienen la eficacia de la proyección, que aparentemente ya ha sido advertida.

[18] Vivió *circa* 300 a. C., cf. R. Block, *Euhémère*, 1876.

humanos. Es bien fácil hacer patente que la pareja de dioses no es sino la pareja de padres idealizada o una pareja humana (de amantes) que por algún motivo aparece en el cielo. El admitir esto hubiera sido extremadamente simple si la proyección fuera un designio consciente y no un proceso inconsciente. Se puede aceptar en general que los propios padres son los individuos más conocidos para el sujeto, es decir, los individuos de los que el sujeto tiene mayor conciencia. Pero justamente por este motivo *no podrían* ser proyectados, pues la proyección se aplica a un contenido inconsciente para el sujeto, es decir, a un contenido que aparentemente no le pertenece. La imagen de los padres es entonces aquella que menos podría ser proyectada porque es demasiado consciente.

Pero en realidad las *imagines* de los padres son, según parece, las que con más frecuencia son proyectadas. Este hecho es tan evidente que casi se podría sacar la conclusión de que son precisamente contenidos conscientes los que se proyectan. Esto se ve muy bien en los casos de transferencia, en los que el paciente ve con toda claridad que proyecta sobre el médico la *imago* paterna (o la materna) y comprende en todo su alcance la fantasía incestuosa unida a esto y no puede sin embargo liberarse del efecto de su proyección, es decir, del efecto de la transferencia. Resulta entonces que se conduce como si no hubiera notado para nada su proyección. Pero la experiencia muestra que *nunca* se proyecta lo *consciente*, sino que las proyecciones son previas y sólo *a posteriori* se las conoce. Hay que admitir en consecuencia que, más allá de la fantasía incestuosa, todavía se encuentran ligados a las *imagines* de los padres contenidos altamente emocionales que requieren un trabajo de concienciación. Evidentemente es más difícil hacer conscientes estos contenidos que hacer conscientes las fantasías incestuosas, de las cuales se afirma que han sido reprimidas por una fuerte resistencia y que por eso se han vuelto inconscientes. Si aceptamos que esa afirmación es correcta, nos vemos obligados a concluir que, más allá de la fantasía incestuosa, hay contenidos reprimidos por una resistencia aun mayor. Pero como no es fácil imaginarse algo más chocante que el incesto, quien quiere responder a esta cuestión se encuentra en un atolladero.

Si dejamos la palabra a la experiencia práctica, ésta nos dice que junto con la fantasía incestuosa también hay representacio-

nes religiosas asociadas a las *imagines* de los padres. No necesito citar pruebas históricas de este hecho; son universalmente conocidas. Pero, ¿dónde está el carácter chocante de las asociaciones religiosas?

Alguien apuntó una vez que en el grupo social término medio es más embarazoso hablar a la mesa de Dios, que contar un chiste de tono algo subido. En efecto, para muchos es más soportable admitir que tienen fantasías sexuales, que tener que confesar que su médico es el Salvador, pues lo primero es en última instancia biológicamente legal mientras que lo último es definitivamente patológico y ante ello se tiene el mayor recelo. Pero a mí me parece que se otorga demasiada importancia a la "resistencia". Los fenómenos en cuestión se podrían explicar igualmente bien atribuyéndolos a una falta de fuerza imaginativa y de reflexión, que hacen difícil para el paciente el acto de concienciallzación. El paciente no tiene quizá ninguna resistencia especial contra las representaciones religiosas, sino que lo único que sucede es que no se le ocurre que él podría considerar seriamente a su médico como un salvador o un dios. Ya su razón lo protege frente a ese tipo de ilusiones. Pero menos vacila ante la suposición de que es su médico quien cree ser un salvador o un dios. Como es sabido, al dogmático le resulta fácil tener a los otros por profetas y fundadores de religiones.

Las representaciones religiosas son de gran fuerza sugestiva y emocional, tal como lo muestra la historia. Evidentemente incluyo entre éstas todas las *représentations collectives*, por lo cual mi concepto abarca tanto lo que nos hace conocer la historia de la religión como todo lo que termina en -ismo. Esto último no es sino una moderna variedad de las confesiones históricas. Una persona puede creer de buena fe que no tiene ninguna idea religiosa. Pero nadie puede estar tan fuera de la humanidad como para que no le quede ninguna *représentation collective* dominante. Precisamente su materialismo, su ateísmo, su comunismo, su socialismo, su liberalismo, su intelectualismo, su existencialismo, etcétera, atestiguan en contra de lo que él ingenuamente afirma. En todos lados, sea así o asá, mucho o poco, el hombre siempre está poseído por una idea superior.

La psicología sabe cuán grande es la relación de las ideas religiosas con las *imagines* de los padres. La historia ha conservado imponentes testimonios de esta vinculación. Y al decir esto

no nos referimos a los modernos descubrimientos médicos que sugirieron la idea de que la relación con los padres es la verdadera causa de la formación de ideas religiosas. En verdad esta hipótesis se basa en un escaso conocimiento del asunto. En primer término no se puede reducir la psicología de la familia moderna a relaciones primitivas en las que las cosas son totalmente distintas; en segundo lugar hay que guardarse de las descuidadas fantasías sobre el padre primitivo y las hordas primitivas, y en tercer término, y antes que cualquier otra cosa, hay que conocer con toda exactitud la fenomenología de la vivencia religiosa, que es algo *sui generis*. Las tentativas psicológicas que hasta ahora se han realizado en este campo no reúnen ninguna de las tres condiciones.

Lo único que positivamente nos enseña la experiencia psicológica es que hay representaciones teístas asociadas con las *imagines* de los padres, y la mayoría de las veces (en nuestros pacientes) en forma inconsciente. Si las proyecciones correspondientes no desaparecen frente a la comprensión, tenemos todos los motivos para pensar en la existencia de contenidos emocionales de naturaleza religiosa, pese a la resistencia racionalista que pueda oponernos el paciente.

Hasta donde tenemos noticias del hombre, sabemos que éste está siempre y en todas partes bajo el influjo de representaciones dominantes. De quien dice que en su caso no se verifica esto se puede sospechar directamente que ha trocado la forma de fe corriente, que se podía esperar que tuviese, por una variante menos familiar para él y para los otros. En lugar de profesar el teísmo profesa el ateísmo, suplanta en sus preferencias a Dionisos por el más moderno Mithra, y en lugar de buscar el Paraíso en el cielo lo busca sobre la tierra.

Un hombre sin una *représentation collective* dominante sería un fenómeno por completo anormal. Pero esto sólo ocurre en la fantasía de los individuos que se engañan sobre sí mismos. No sólo se equivocan en lo tocante a la existencia de ideas religiosas sino también, y esto en especial medida, respecto de la intensidad de éstas. El arquetipo de las representaciones religiosas tiene, como todo instinto, su energía específica, y el arquetipo no pierde esta energía aunque la conciencia lo ignore. Puesto que se puede aceptar con gran probabilidad que todo hombre posee todas las funciones y cualidades humanas medias, se puede tam-

bién contar con la existencia en todos los hombres de los factores religiosos normales, o sea de los arquetipos; y evidentemente si hacemos eso no caemos en un engaño. Quien consigue despojarse de una fe religiosa, sólo puede hacerlo merced a la circunstancia de que tiene a mano otra —*plus ça change, plus ça reste la même chose.* Nadie se salva de lo que es propio del ser hombre.

Las *représentations collectives* tienen fuerza dominante y por ello no es ningún milagro que sean reprimidas con la más intensa resistencia. Cuando están reprimidas no se ocultan tras cualquier fenómeno sin importancia sino tras aquellas representaciones y figuras que ya son problemáticas por otros motivos, y de ese modo elevan y complican la problematicidad de éstas. Ante esta oculta ayuda, todo lo que infantilmente se quiere que los padres hagan o todo aquello que se les atribuye es exagerado hasta lo fantástico y por ello se plantea el problema de saber hasta qué punto hay que tomar en serio la fantasía del incesto, a la que tan mala fama acompaña. Tras la pareja de padres o de amantes hay contenidos de alta tensión que no son percibidos por la conciencia y por eso sólo pueden hacerse perceptibles por la proyección. Los documentos históricos prueban que esas proyecciones son verdaderos hechos y no meras opiniones tradicionales. Esos documentos muestran que las *syzygias* son proyectadas en completo antagonismo con la actitud religiosa tradicional, y en forma visionaria y de vivencia.[19]

Uno de los casos más instructivos al respecto es el del hermano Niklaus von der Flüe, un místico suizo del siglo XV canonizado hace poco, de cuyas visiones tenemos noticias que datan de su misma época.[20] En las visiones que tienen como objeto su iniciación a la obediencia filial debida a Dios, la divinidad aparece de dos maneras: como *padre* real y como *madre* real. Esta representación es lo menos ortodoxa que uno pueda imaginarse, pues en ese entonces ya hacía mil años que la Iglesia había separado de

[19] Evidentemente tampoco hay que pasar por alto que existe una cantidad presumiblemente mucho mayor de visiones que corresponden al dogma. Pero éstas no son proyecciones espontáneas y autónomas en sentido estricto sino visualizaciones de contenidos conscientes, provocados por el recogimiento, la auto y heterosugestión. En esa dirección actúan en especial los ejercicios espirituales, como también las prácticas de meditación del Oriente. En un examen más exacto de esas visiones también se debería establecer, entre otras cosas, cuál era la verdadera visión y hasta qué punto la elaboración en el sentido dogmático había contribuido a configurarla.

[20] P. Alban Stoeckli, O. M. Cap., *Die Visionen des seligen Bruder Klaus,* Einsiedeln, 1933. Fr. Blanke, *Bruder Klaus von Flüe,* 1948.

la Trinidad el elemento femenino, considerándolo herético. El hermano Klaus era un campesino analfabeto y simple, que seguramente no había recibido otra enseñanza que la aprobada por la Iglesia y desconocía la interpretación gnóstica del Espíritu Santo como *Sophia* femenina y materna.[21] La llamada visión de la Trinidad de este místico es también un claro ejemplo de la intensidad del contenido proyectado. La situación psicológica de Niklaus es por entero apropiada para tal proyección, pues su representación consciente concuerda tan poco con el contenido inconsciente que éste se pone de manifiesto como una vivencia extraña. De este hecho hay que sacar la conclusión de que Niklaus no estuvo frente a la representación tradicional de Dios sino, muy por lo contrario, frente a una imagen "herética",[22] que se hacía patente en forma de visión. Se trataba entonces de una interpretación de naturaleza arquetípica, que reaparecía espontáneamente, sin transmisión. De ese modo se manifestaba el arquetipo de la pareja de dioses, de la *syzygia.*

Un caso muy parecido encontramos en las visiones del *Pèlerinage de l'âme* de Guillaume de Digulleville.[23] Ve a Dios en el cielo supremo como rey sentado en un trono circular y radiante; junto a él está sentada la reina del cielo, en un trono similar de cristal oscuro. Para un monje de la orden cisterciense, a la que caracterizaba un especial rigor, esta visión es profundamente herética. La condición necesaria para la proyección también aquí se cumple.

Una pintura impresionante del carácter vivencial de la visión de la *syzygia* se encuentra en la obra de Edward Maitland. Se trata de una biografía de Anna Kingsford. Maitland describe allí detalladamente su vivencia de Dios, que consistió en una visión luminosa, similar a la del hermano Klaus. Dice textualmente: "Era Dios como Señor, que con su *dualidad* demuestra que Dios

[21] La verdadera historia de amor de éste, el más joven de todos los eones, se puede encontrar en Ireneo, *Ref. omn. haer.*, cap. II y sigs. (En alemán en la *Bibliothek der Kirchenväter*, Kempen y Munich, 1912: *Des Heiligen Irenäus Ausgewählte Schriften*, vol. I.)

[22] Jung, "Bruder Klaus", *Neue Schweiz. Rundschau*, 1933, 4.

[23] Guillaume escribió tres *Pèlerinages*, del tipo de la "Divina Commedia" pero independientemente de Dante, entre 1330 y 1350. Era prior del convento cisterciense de Châlis en Normandía. Cf. Abate Joseph Delacotte, *Guillaume de Digulleville. Trois Romans-Poèmes du XIVe siècle*, París, 1932.

es tanto sustancia como fuerza, amor como voluntad, *femenino como masculino, madre como padre.*" [24]

Estos pocos ejemplos han de bastar para determinar el carácter vivencial e independiente de la tradición que tiene la proyección. No se puede evitar la hipótesis de que en lo inconsciente se encuentra pronto un contenido de elevada tensión emocional que en cierto momento llega a ser proyectado. El contenido es el tema de la *syzygia,* que expresa que con algo masculino siempre se da al mismo tiempo lo correspondiente femenino. La extraordinaria difusión y emocionalidad del tema demuestran que se trata de un *hecho fundamental y por ello de importancia práctica,* sin que cuente para eso si el psicoterapeuta o psicólogo comprende en qué punto y de qué modo este factor anímico influye sobre su campo especial de trabajo. Evidentemente, los microbios ejercieron su peligrosa acción antes de ser descubiertos.

Como hemos señalado más arriba, sería muy natural sospechar que la *syzygia* es la pareja de padres. La parte femenina, la madre, corresponde al *anima.* Pero como de acuerdo con los motivos que antes hemos indicado, la proyección de un objeto impide que éste sea consciente, resultaría necesario admitir que los padres son los más desconocidos de todos los seres humanos. Y junto con esto habría que admitir también la existencia de una imagen que es un reflejo de la pareja de padres, y es diferente de éstos, y aun totalmente extraña e incluso inconmensurable, tal como un hombre comparado con un dios. Sería concebible —y como se sabe también ha sido dicho— que la *imagen inconsciente no fuera sino esa imagen del padre* y *la* madre adquirida en la primera infancia, sobrevalorada y luego reprimida a consecuencia de la fantasía incestuosa. En verdad este criterio da por supuesto que esta imagen fue antes *consciente,* pues de otro modo no podría ser una imagen "reprimida". Para ello habría que dar también por supuesto que el acto mismo de la represión moral es inconsciente, pues de lo contrario el acto de represión se conservaría en la conciencia y junto con él se tendría al menos el recuerdo de la reacción moral repre-

[24] Edw. Maitland, *Anna Kingsford, Her Life, Letters, Diary and Work,* Londres, 1896, pág. 129 y sigs. La visión de Maitland corresponde en forma y sentido a la del Poimandres *(Corp. Herm. Lib. I)* donde la luz espiritual es calificada de "hermafrodita". No sé si Maitland conocía o no el Poimandres; probablemente no lo conocía.

sora, y a partir de ésta se podría conocer también la naturaleza de lo reprimido. Pero no quiero detenerme en estas consideraciones, sino que sólo he de destacar que de acuerdo con la opinión general, la *imago de los padres* no se forma en la época de la prepubertad o en otro momento correspondiente a una conciencia más o menos desarrollada, sino en los estadios primeros de la conciencia, entre las edades de 1 y 4 años, es decir, en un momento en que la conciencia no muestra una verdadera continuidad sino que tiene el carácter de *discontinuidad insular.* La relación con el yo, imprescindible para una conciencia continua, al comienzo sólo existe en parte y por ello, en ese estadio, una gran parte de la vida psíquica transcurre en un estado que sólo se puede calificar de relativamente inconsciente. A un adulto, ese estado le haría la impresión de un estado de sonambulismo, de sueño o de sopor. Pero esos estados se caracterizan siempre, como nos lo ha enseñado la observación de los niños pequeños, por una apercepción de la realidad llena de fantasía. Las imágenes de la fantasía superan el influjo de los estímulos de los sentidos y los estructuran haciéndolos coincidir con una *imagen anímica precedente.*

A mi parecer, es un gran error admitir que el alma del recién nacido es una *tabula rasa* y afirmar en consecuencia que en ella no hay absolutamente nada. Puesto que el niño llega al mundo con un cerebro predeterminado por la herencia y diferenciado, y por lo tanto también individualizado, no se enfrenta a los estímulos de los sentidos con *cualquier* disposición sino con una disposición *específica,* que ya condiciona una selección y configuración peculiar (individual) de la apercepción. Se puede comprobar que estas disposiciones son instintos y preformaciones heredadas. Estas preformaciones son las condiciones *a priori* y formales, basadas en los instintos, de la apercepción. Su existencia estampa en el mundo del niño y del soñador el sello antropomórfico. Son los *arquetipos.* Los arquetipos señalan vías determinadas a toda la actividad de la fantasía y producen de ese modo asombrosos paralelos mitológicos, tanto en las creaciones de la fantasía onírica infantil, como en los delirios de la esquizofrenia, así como también, aunque en menor medida, en los sueños de los normales y neuróticos. No se trata entonces de *representaciones* heredadas sino de *posibilidades* de representaciones. Tampoco son una herencia indivi-

dual sino, en sustancia general, tal como lo muestra la existencia universal de los arquetipos.[25]

Pero así como los arquetipos aparecen como mitos en la historia de los pueblos, también se encuentran en cada individuo y ejercen su acción más intensa, es decir, hacen la realidad más antropomorfa, allí donde la conciencia es más limitada o más débil y donde la fantasía puede por lo tanto dominar los datos del mundo exterior. Esta condición se cumple indudablemente en el niño en sus primeros años de vida. Por eso lo que me parece más probable es que en un comienzo esa forma arquetípica de la pareja de dioses reviste y asimila la imagen de los verdaderos padres, hasta que finalmente es percibida la verdadera figura de éstos —no pocas veces con gran desilusión del niño. Nadie sabe mejor que el psicoterapeuta que la mitologización de los padres se continúa a menudo hasta bien avanzada la edad adulta y que sólo se la abandona después de haber vencido una enorme resistencia.

Recuerdo un paciente que al consultarme dijo ser víctima de un intenso complejo materno y de castración, no superado pese a un "psicoanálisis". Sin mi intervención, había hecho por sí mismo algunos dibujos que representaban a la madre. Esta aparecía en primer término como un ser suprahumano, pero luego como un ser en un estado lamentable y con sangrientas mutilaciones. De entrada saltaba a la vista que a la madre le habían efectuado una castración, pues delante de sus genitales sangrientos había genitales masculinos amputados. Los dibujos representan un *climax a majori ad minus:* primero la madre era un hermafrodita divino que luego fue despojado por la desilusionadora experiencia de la realidad, que no podía seguir siendo negada, y fue así transformada en una anciana común de aspecto lastimoso. Resulta entonces que desde un comienzo, es decir, desde la primera infancia, la madre había sido asimilada a la idea arquetípica de la *syzygia* o *coniunctio* de lo masculino-

[25] Hubert y Mauss (*Mélanges d'Histoire des Religions. Préface*, pág. XXIX) llaman "categorías" a estas formas a priori de la intuición, presumiblemente siguiendo a Kant: *Elles existent d'ordinaire plutôt sous la forme d'habitudes directrices de la conscience, elles-mêmes inconscientes.* Los autores afirman que las imágenes primitivas son dadas por el *lenguaje.* Esta afirmación es cierta sin duda en casos individuales, pero si se pretende generalizarla es refutada por el hecho de que la psicología del sueño y la psicopatología sacan a luz una multitud de imágenes y conexiones arquetípicas que no podrían ser comunicadas por las formas históricas del lenguaje.

femenino, apareciendo por ello perfecta y suprahumana.[26] Este carácter suprahumano es propio del arquetipo y constituye el motivo que lo hace aparecer como extraño y ajeno a la conciencia y es también la causa por la cual, en caso de identificarse el sujeto con el arquetipo, éste produce un cambio nefasto de la personalidad, la mayoría de las veces bajo la forma de la ilusión de grandeza o de pequeñez.

La desilusión ha efectuado una castración en la madre hermafrodita: ése era el llamado complejo de castración del paciente. Había caído del Olimpo infantil y ya no era el hijo héroe de una madre divina. El denominado miedo a la castración era el miedo ante la vida real, la que no correspondía de ningún modo a la expectativa primaria del niño y carecía totalmente de ese sentido mitológico, del que él se acordaba oscuramente desde su temprana edad. Su existencia era una existencia "desdivinizada" —en el más propio sentido de la palabra—. Y eso significó para él, aunque él mismo no llegara a comprenderlo, una merma en confianza vital y energía. A él mismo le parece estar "castrado", lo que es un comprensible equívoco neurótico, tan comprensible que pudo llegar a convertirse en una teoría de las neurosis.

El temor de perder en el curso de la vida esta conexión con el estadio previo, instintivo y arquetípico, de la conciencia es general, y es eso lo que dio lugar a que ya hace mucho se volviera práctica corriente el agregar a los padres carnales del recién nacido dos padrinos, un *godfather* y una *godmather*, como se llaman en inglés, o un *Götti* y una *Gotte*, como se los llama en el alemán de Suiza, quienes deben cuidar del bienestar espiritual del ahijado. Estos padrinos representan la pareja de dioses, que aparece en el nacimiento y pone así de manifiesto el tema del "doble nacimiento".[27]

26 En correspondencia con el hombre originario bisexual de Platón (*Banquete*, XIV) y el ser hermafrodita en general.

27 El "doble nacimiento" representa ese conocido tema de la mitología del héroe, que hace descender a éste de padres divinos y humanos. Ese tema desempeña un papel importante en misterios y religiones como tema del bautismo o de la resurrección. Este mismo tema llevó a un error a Freud en su estudio *Eine Kindheitserinnerung des Lionardo da Vinci.* Sin darse cuenta de que Leonardo no es de ningún modo el único que se pintó como tercer personaje en el tema de Santa Ana, intentó reducir a Ana y a María, o sea la abuela y la madre, a la madre y la madrastra de Leonardo, o sea que trató de asimilar el cuadro a su teoría. ¿También los otros pintores tuvieron madrastras? Lo que indujo a Freud a hacer esa violencia, fue evidentemente la fantasía del doble origen, que era

La imagen del *anima*, que prestaba brillo sobrehumano a la madre ante los ojos del hijo, es abandonada poco a poco frente a la banalidad de lo cotidiano y cae por ello en lo inconsciente, sin que disminuya por eso su plenitud instintiva y su tensión primitiva. Desde ese momento está como lista para el salto y es proyectada en la primera oportunidad. Esa oportunidad se presenta cuando un ser femenino hace una impresión que quiebra la cotidianidad. Entonces ocurre lo que Goethe vivió junto a la señora von Stein,[28] y reprodujo en la figura de Mignon y de Margarita. En el último caso nos descubrió también, como es sabido, toda la "metafísica" subyacente. En la vida amorosa del hombre, la psicología de este arquetipo se manifiesta bajo la forma de ilimitada fascinación, sobrevaloración y enceguecimiento o bajo la forma de la misoginia en todos sus estadios y variantes. Y todos estos fenómenos no se pueden explicar por la naturaleza real del "objeto" de cada caso, sino sólo por una transferencia del complejo materno. Este surge primero por una asimilación, normal y existente en todas partes, de la madre con la parte femenina preexistente del arquetipo de una pareja "masculino-femenina" de opuestos y luego por una demora anormal en que la madre se separe de la imagen primitiva. De esto resulta un terrible "malestar en la cultura", en el cual nadie se siente ya en su casa porque falta un "padre" y una "madre". Todo el mundo sabe cómo la religión se preocupó siempre por atender a este aspecto. Pero lamentablemente hay muchos que sin pensar plantean siempre el problema de la verdad, donde sólo está en juego un problema psicológico de necesidad. Y ante

---

sugerida por la biografía de Leonardo. La fantasía retocó la realidad inconveniente que nos dice que Santa Ana es la abuela y le impidió al mismo Freud indagar en las biografías de otros artistas que también pintaron el mismo tema. La "inhibición religiosa del pensamiento" mencionada en la pág. 17 se ha confirmado también en el caso del propio autor. También la teoría del incesto, en la que tanto se insiste, se basa en un arquetipo, en el *tema del incesto,* que es muy conocido y se encuentra muy frecuentemente en el mito del héroe. Se deriva lógicamente del tipo hermafrodita originario, que parece llegar hasta muy lejos en la época primitiva. Siempre que una teoría psicológica procede violentando de algún modo los hechos, existe una fundada sospecha de que una imagen arquetípica de la fantasía pretende desfigurar la realidad. Este criterio podría aplicarse al concepto freudiano de "inhibición religiosa del pensamiento". Pero explicar la aparición de los arquetipos por medio de la teoría del incesto sería tan fecundo como echar agua de una marmita en una vasija que está al lado de la marmita y que está unida a ésta por un tubo. No se puede explicar un arquetipo por el otro; no es posible explicar de dónde viene el arquetipo, porque no existe ningún punto arquimédico exterior a estas condiciones *a priori.*

[28] "Por qué nos diste la mirada profunda", abril, 1776.

ese problema nada se consigue con la explicación "racional" del camino que se debe seguir.

En la proyección, el *anima* tiene siempre una forma femenina con determinadas propiedades. Esta comprobación empírica no significa de ningún modo que el arquetipo *en sí* tenga igual naturaleza. La *syzygia* masculino-femenina es sólo uno de los posibles pares de opuestos, si bien es uno de los más importantes prácticamente y, de acuerdo con ello, uno de los más corrientes. Tiene muchas relaciones con otros pares, que también se presentan como diferencias de sexo y pueden por eso ser subordinados a la oposición de sexos. Estas relaciones se encuentran con diversos matices en el *Kundaliniyoga*,[29] en el gnosticismo [30] y sobre todo en la filosofía alquimista,[31] sin que entremos siquiera a considerar las creaciones espontáneas de la fantasía que forman parte del material de las neurosis y psicosis. Si se pesan cuidadosamente todos estos datos parece probable que un arquetipo en estado latente y no proyectado no tiene una forma exactamente determinable, sino que es una estructura formal indeterminable, que tiene sin embargo la posibilidad de aparecer bajo formas determinadas.

Esta comprobación parece contradecir al concepto de "tipo". Según creo, no sólo parece sino que *es* una contradicción. Empíricamente encontramos "tipos", es decir, formas determinadas, que pueden por ello distinguirse y designarse. Pero, no bien se despoja a estos tipos de su fenomenología casuística y se intenta examinarlos en sus relaciones con otras formas arquetípicas, se amplían constituyendo conexiones hasta tal punto extensas y de tal frecuencia en la historia de los símbolos, que se llega a la conclusión de que los elementos psíquicos básicos son de un polimorfismo cambiante e indeterminado que supera absolutamente el poder representativo del hombre. El empírico debe por ello satisfacerse con un como-si teórico. De ese modo no queda en peor situación que la física atómica, aun cuando su método no es cuantitativo y basado en la medida, sino descriptivo morfológico.

[29] a) Arthur Avalon, *The Serpent Power*, Londres, 1919; b) *Shrīchakrasambhāra Tantra. A Buddhist Tantra*, ed. por Kazi Dawa-Samdup, en *Tantric Texts*, vol. VII, Londres y Calcuta, 1919; c) Sir John Woodroffe, *Shakti and Shâkta*, Madras y Londres, 1920.

[30] Schultz, *Dokumente der Gnosis*, Leipzig, 1910, especialmente las listas en Ireneo, *Refut. omn. haer.*

[31] Cf. *Psychologie und Alchemie*, 2ª ed., 1952.

El *anima* es un factor de la mayor importancia en la psicología masculina, en la que siempre están en obra emociones y afectos. Fortifica, extrema, adultera y mitologiza todas las relaciones emocionales que se establecen con la profesión y con gente de ambos sexos. Las formaciones subyacentes de la fantasía son su obra. Si el *anima* está constelizada en mayor grado, afemina el carácter del hombre y lo hace sensible, susceptible, caprichoso, celoso, vanidoso e inadaptado. Resulta un hombre en estado de "malestar", que difunde el malestar en un más amplio círculo. A veces la relación del *anima* con una mujer determinada explica la existencia del complejo de síntomas.

Como señalé antes, la figura del *anima* no ha escapado de ningún modo al poeta. Existen magníficas descripciones que al mismo tiempo proporcionan referencias sobre el contexto simbólico, en el cual aparece incluido generalmente el arquetipo. Menciono ante todo *She, The Return of She* y *Wisdom's Daughter* de Ridder Haggard, y luego *L'Atlantide* de Benoît. Benoît ha sido acusado de plagiar a Ridder Haggard porque la analogía entre ambas descripciones es asombrosa. Según parece, ha podido probar que la acusación era infundada. El *Prometheus* de Spitteler tiene también observaciones muy finas y su novela *Imago* describe magníficamente la proyección.

La cuestión de la *terapia* constituye un problema que no puede despacharse en pocas palabras. Tampoco me he propuesto tratarlo aquí, pero quisiera esbozar mi punto de vista respecto de la cuestión: los jóvenes que no han llegado a la mitad de la vida (que se sitúa alrededor de los 35 años) pueden soportar sin perjuicio aún la pérdida aparentemente total del *anima*. Pero sea como fuere, un hombre debe lograr ser un hombre. El joven que va madurando debe poder liberarse de la fascinación del *anima* representada por la madre. Hay excepciones; en especial se trata de *artistas* en quienes el problema es considerablemente distinto, y también del caso de la *homosexualidad*, que por regla general se caracteriza por la identificación con el *anima*. El ver este fenómeno como una perversión patológica se hace muy problemático frente a su evidente frecuencia. De acuerdo con los descubrimientos psicológicos se trata más bien de una imperfecta separación del arquetipo hermafrodita, ligada a una manifiesta resistencia a identificarse con el papel de un ser sexual unilateral. Una disposición tal no debe ser juzgada como negativa bajo

.odas las circunstancias, en tanto conserva el tipo humano primordial, en el cual desaparece hasta cierto grado la naturaleza sexual unilateral.

Después de la mitad de la vida, en cambio, la pérdida permanente del *anima* representa una creciente pérdida de vitalidad, flexibilidad y humanidad. Sobrevienen una prematura rigidez, cuando no esclerosis, estereotipia, unilateralidad fanática, testarudez, doctrinarismo o lo contrario: resignación, fatiga, abandono, irresponsabilidad y finalmente un *ramollissement* infantil con inclinación al alcohol. Después de la mitad de la vida se debe, por eso, restablecer en el mayor grado que sea posible la conexión con la esfera vivencial arquetípica.

(En mi libro *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*, 1945, he presentado la problemática esencial que afecta a la terapia. También he tratado ese tema en *Die Psychologie der Übertragung*, 1946. [Hay versión castellana: *La psicología de la transferencia*, Buenos Aires, Paidós, 1961.] Para el aspecto mitológico del *anima*, el lector puede consultar la *Einführung in das Wesen der Mythologie*, 1941, que publiqué juntamente con K. Kerényi.)

III

LOS ASPECTOS PSICOLOGICOS DEL ARQUETIPO DE LA MADRE[1]

1. SOBRE EL CONCEPTO DE ARQUETIPO

El concepto de "Gran madre" proviene de la historia de la religión y abarca las más distintas configuraciones del tipo de una diosa madre. En principio no interesa a la psicología, pues la imagen de una "Gran madre" en *esa* forma sólo raramente y en muy especiales condiciones aparece en la experiencia práctica. Evidentemente, ese símbolo es un derivado del *arquetipo de la madre*. Por eso, si queremos intentar una investigación del fondo de la imagen de la Gran madre, debemos tomar necesariamente como base de nuestro examen el arquetipo de la madre, que es mucho más general. Pese a que hoy ya casi no es necesario explicar en detalle el *concepto de arquetipo*, en este caso no me parece superfluo hacer previamente ciertas observaciones de principio.

A otras épocas anteriores —no obstante algunas probables opiniones divergentes y no obstante las inclinaciones aristotélicas— no les resultó demasiado difícil comprender la concepción de Platón, según la cual la Idea es superior y preexistente a toda

[1] Exposición hecha en el Congreso de Eranos de 1938. El texto ha sido revisado.